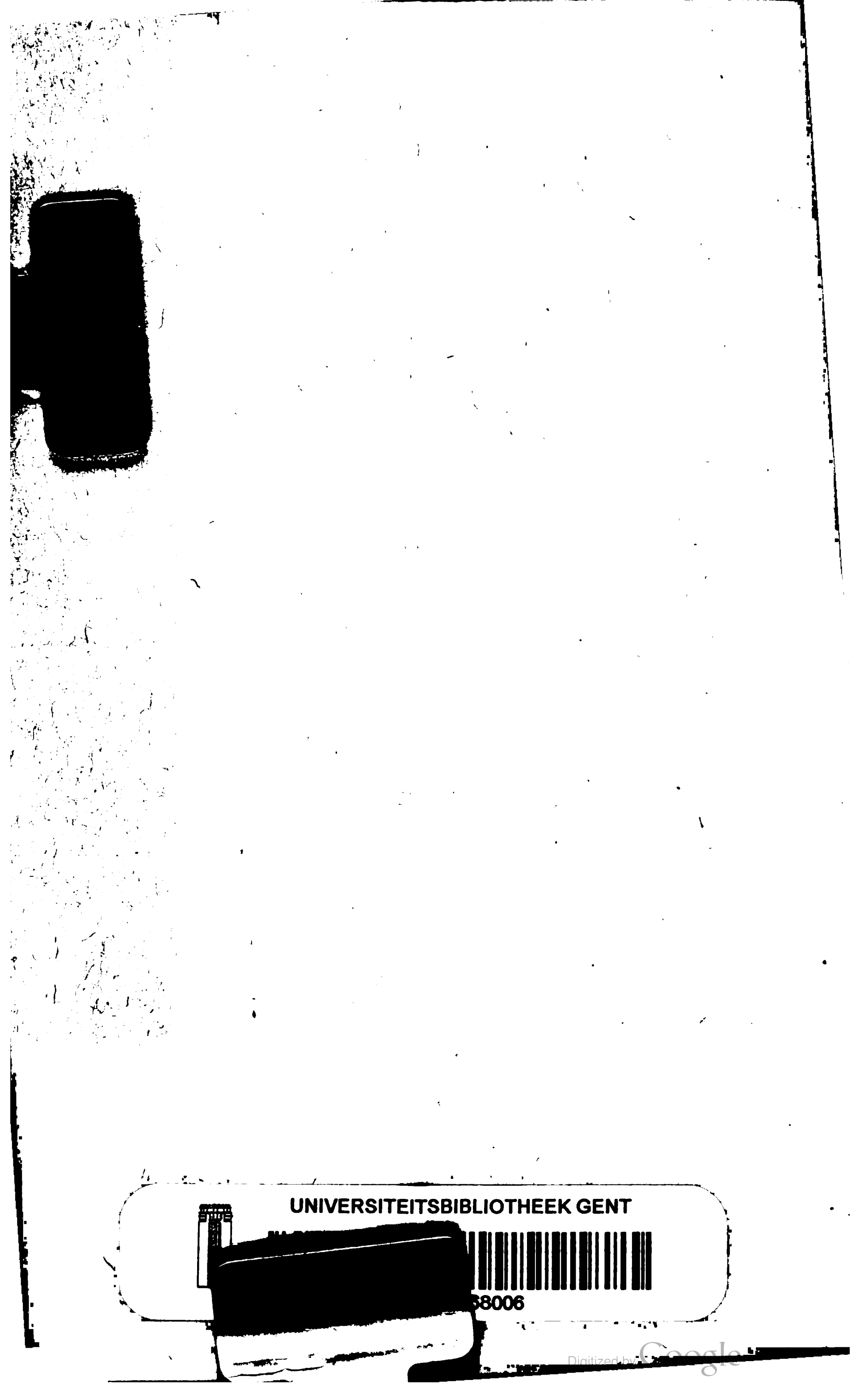

B G



LA

SCIENCE DE L'ES

PRINCIPES GÉNÉRAUX

DE

PHILOSOPHIE PURE ET APPL

PAR F. HUET

TOME SECOND

PARIS

F. CHAMEROT, LIBRAIRE-ÉD

RUE DU JARDINET, 13

BRUXELLES

OFFICE DE PUBLICITÉ, 39, MONTAGNE DE LA

1864

xemplaire remplace
rêté à la bibliothèque
sité de Louvain en 1913
l'incendie de cette biblioth
rmées allemandes en 191

Le Bibliothécaire en chef
Paul Bergmans

mbre 1920.

LA

SCIENCE DE L'ESPRIT

II

Paris. — Imprimerie de E. MARTINET, rue Mignon, 2.

LA

SCIENCE DE L'ESPRIT

PRINCIPES GÉNÉRAUX

DE

PHILOSOPHIE PURE ET APPLIQUÉE

PAR F. HUET

TOME SECOND

PARIS

F. CHAMEROT, LIBRAIRE-ÉDITEUR

RUE DU JARDINET, 13

BRUXELLES

OFFICE DE PUBLICITÉ, 39, MONTAGNE DE LA COUR

1864



LA
SCIENCE DE L'ESPRIT

PRINCIPES GÉNÉRAUX
DE
PHILOSOPHIE PURE ET APPLIQUÉE

SECTION TROISIÈME

VIE AFFECTIVE.

CHAPITRE PREMIER.

NATURE ET FORMATION DES SENTIMENTS.

I. — Du sentiment en général et de ses éléments essentiels.

La vie affective se mêle incessamment à la vie de l'intelligence et aux travaux de l'activité volontaire; elle en est la consommation, c'est à elle que tout se termine. Les affections et les attachements de l'âme humaine sont

ce qu'elle a de plus intime, ce qui influe le plus sur son sort heureux ou malheureux.

Là aussi se présente à l'analyse philosophique une admirable variété de manifestations. On n'a point su encore les démêler et les ramener à leurs principes, parce que l'on confondait toujours ce qui vient du corps ou de l'animal et ce qui appartient à l'esprit : la distinction est rendue facile par nos précédentes explications sur les autres opérations de l'âme, spécialement celles de la volonté. Les biens, les mobiles sont les mêmes ; le mode de développement se ressemble. Ces analogies permettront, sans préjudice de la clarté et de l'exactitude, d'esquisser plus rapidement le tableau de la vie affective.

Le terme de *sentiment* ou d'*amour*, par un emploi habituel en ces matières, désigne également soit la faculté, soit l'acte d'aimer ; ce dernier s'appelle encore *affection*. Nous savons en quoi les sentiments de l'âme humaine diffèrent des modifications de la sensibilité animale : ils sont éclairés et libres, par conséquent ils ne se forment point sans le concours de la raison et de la volonté. C'est ce qui fait que dans l'unité de l'acte d'aimer on peut toujours saisir comme trois moments ou éléments distincts.

1° En premier lieu se produit une impression plus ou moins vive des objets bons et aimables sur l'âme, qui en est remuée, ébranlée dans son activité aimante. Beaucoup de causes peuvent exciter cette espèce d'*émotion sympathique*, et l'âme n'est pas libre de ne la point

ressentir ; mais elle l'est d'y céder ou de n'y pas céder. L'attrait ressenti est une sollicitation à aimer plutôt que l'acte d'amour même.

2° Il doit s'y joindre la *préférence*, le *choix* ou *consentement*. Le cœur se donne ; c'est la noblesse comme la douceur de l'amour. Un sentiment ne se fixe point dans l'âme malgré elle ou sans elle ; à l'état normal du moins, elle peut rejeter les affections que le devoir réprouve et les empêcher de prendre racine.

Il est vrai que dans les misères de sa présente condition l'âme éprouve des entraînements difficiles à vaincre ; lors même qu'elle résiste à ces impulsions désordonnées, elle ressent quelque chose des mouvements qu'elle condamne comme mauvais; toutefois, si dans son fond elle ne consent pas, il n'y a point d'acte qui lui soit imputable. Les moralistes ne rendent l'homme responsable ni de la *tentation*, ni même de cette *délectation* qui réside dans l'organisme et qui ne fait qu'effleurer l'âme ; ils exigent à bon droit le consentement. Partout où il se montre délibérément, dans les désirs les plus intimes, dans les plus secrets attachements du cœur, il y a sentiment proprement dit : l'âme est libre dans son choix et peut devenir criminelle.

C'est surtout à leur naissance que l'on est maître de ses affections et que la liberté du cœur est entière ; car un sentiment enraciné fait en quelque sorte partie de nous-mêmes, et il devient presque impossible de s'y arracher.

3° Enfin l'acte se consomme par l'*attachement*, l'amour proprement dit. Dès que l'âme a choisi, elle s'unit en ce qui dépend d'elle à l'objet aimé ; elle confond ou tend à confondre son existence avec la sienne.

Nous venons d'analyser l'acte d'aimer en tant que *positif* ou déterminé par l'attrait des objets. Il pourrait aussi être *négatif* ou *répulsif*, et consister dans un sentiment d'éloignement et de séparation. Ce sentiment est la *haine* dans le sens le plus étendu. On y distinguerait aussi trois moments analogues et contraires à ceux de l'amour.

Tous les sentiments particuliers ne sont que des modifications diverses de l'amour et de la haine, et la haine même est subordonnée à l'amour, comme la négation l'est à l'affirmation. L'amour reste le sentiment fondamental, primitif; et en effet, on ne hait que parce qu'on aime, je veux dire on ne hait une chose que comme contraire à une autre que l'on aime ; supprimez tout goût des choses, vous supprimez toute cause de haine. « La haine, dit Spinoza, n'est jamais bonne (1) ; » pourquoi? Il serait aussi juste de dire : La négation n'est jamais vraie. La haine est bonne ou mauvaise, tout comme l'amour, suivant la direction qu'on lui donne. Le mal, c'est de s'attacher au non-être, au laid et au faux, ou de haïr l'être véritable. Ce qu'il y a souvent de pénible dans la haine, c'est moins le sentiment

(1) *Eth.*, part. III, propos. XLV.

que l'impuissance où l'on est de repousser l'obstacle contre lequel il est dirigé, et il vaudrait mieux sans doute qu'il n'y eût ni obstacle ni haine.

II. — Des causes de modification du sentiment. Inclinations primitives ; qualités du cœur, naturelles et acquises.

On doit admettre pour l'activité aimante les mêmes causes, internes et externes, de modification que pour l'activité volontaire, et compter d'abord des besoins innés, *penchants* ou *inclinations primitives*, en rapport avec autant d'objets ou de classes d'objets destinés à les satisfaire. Ces objets sont essentiellement les mêmes pour toutes les facultés ; mais chacune d'elles les saisit à sa manière.

Les âmes humaines n'étant jamais entièrement semblables, chaque individu doit présenter dès l'origine une certaine variété des inclinations primitives : de là viennent les *qualités naturelles du cœur*, modifications profondes, ineffaçables de la sensibilité spirituelle, et qui exercent une influence décisive sur la formation et le développement des caractères. Comme l'activité volontaire, comme l'intelligence elle-même, la sensibilité a ses espèces et ses nuances ; elle offre les degrés les plus divers de tendresse, de délicatesse, de vivacité ; elle distingue les natures calmes ou ardentes, expansives ou concentrées à l'intérieur. Les combinaisons varient à l'infini : en fait de sensibilité, il n'est point

d'âme humaine qui n'ait ses trésors, ses mystères et ses abîmes.

Une autre cause de modifications profondes se trouve dans le sexe. La sensibilité est plus intime, plus délicate chez la femme, dont elle est la qualité dominante; mais quelquefois elle sera plus large, plus élevée chez l'homme. D'ailleurs, comme tout ce qui appartient à l'ordre spirituel, la véritable sensibilité est faible chez l'enfant et ne se produit pleinement que dans l'âge de la maturité.

Enfin, nous savons que les facultés de l'âme ne se développent point isolément. Autant la sensibilité influe sur l'intelligence et plus encore sur la volonté, autant les autres facultés la modifient elle-même par une action continuelle; toutes se prêtent un appui mutuel et prennent ensemble leur essor. La générosité du cœur est incompatible avec la faiblesse du caractère ou l'étroitesse de la raison; les grands et purs sentiments ne croissent que parmi les grandes pensées et les résolutions magnanimes.

Les inclinations premières et les qualités naturelles du cœur ne s'effacent jamais; elles peuvent se fortifier ou s'affaiblir et quelquefois s'altérer par les vicissitudes de la vie. Elles ont leur part dans la formation des habitudes morales, et finissent, suivant le bon ou le mauvais usage du libre arbitre, par se fixer à l'état de vertus ou de vices.

III.—Analyse des mouvements affectifs généraux : le désir et l'aversion, la joie et la tristesse ; le regret, la mélancolie ; l'admiration.

Il reste à considérer l'action qu'exercent sur le sentiment l'absence ou la présence des objets, la difficulté, la nouveauté, la grandeur. C'est une influence analogue à celle que les mêmes circonstances entraînent pour la volonté ; elle détermine les *mouvements affectifs généraux*, phases diverses par lesquelles un même sentiment peut passer tour à tour.

1° L'âme peut éprouver de l'attachement pour un objet qui n'est point en sa possession ; elle s'y unit alors par une sorte d'anticipation, et le sentiment prend le nom de *désir*. Le sentiment contraire s'appelle *aversion*. Ainsi que le remarque Descartes, « on ne désire pas seulement la présence du bien absent, mais aussi la conservation du présent (1) ; » en effet, elle regarde également l'avenir.

Les désirs d'un être spirituel sont libres, car ils ne se fixent point en lui s'il n'y consent ; il peut les combattre et les rejeter. Une morale qui ne chercherait point à régler les désirs serait aussi stérile que superficielle ; mais songerait-on à les régler s'ils n'avaient, comme tous les sentiments, un côté volontaire et libre? Aussi il est écrit : « Tu ne désireras point le bien de ton prochain. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu. »

(1) *Les passions de l'âme*, II° part., art. 86.

2° L'objet qui plaît est-il présent? Quand nul obstacle n'empêche l'union, l'âme, par la possession du beau, se sent elle-même élevée à une perfection nouvelle, et elle éprouve la *joie* ou le *plaisir*. C'est le terme de l'activité, l'amour satisfait, et il n'y aurait rien au delà, si toujours unie à la perfection l'âme goûtait cette joie assurée et complète qui serait le *bonheur*.

La joie a des degrés depuis le simple *contentement* jusqu'au *ravissement* et jusqu'à l'*enthousiasme*, qu'un objet sublime fait éclater.

L'amour intervenant partout pour consommer les opérations de l'âme, il existe nécessairement un plaisir propre à chacun des modes de l'activité spirituelle : *plaisir de la volonté*, qui conquiert, qui triomphe et qui possède ; *plaisir de l'intelligence*, qui se repose dans la certitude de la vérité ; plaisir par excellence, *plaisir de l'amour*, qui se fond dans l'objet aimé et s'en assimile la perfection.

En contact avec l'âme qu'il opprime, qu'il fait dépérir, l'objet haï engendre le sentiment contraire, de la *tristesse*, de la *douleur :* le *malheur* en représente l'état plus ou moins permanent.

Le plaisir et la douleur sont les deux mouvements affectifs fondamentaux, parce qu'ils résultent du rapport le plus intime avec l'objet de l'amour ; ils entrent plus ou moins dans tous les autres.

En principe, il serait insensé de proscrire le plaisir ; ce serait étouffer le cri de la nature, qui réclame invin-

ciblement le bonheur. Mais il importe de distinguer les vrais et les faux plaisirs, et il faut savoir attendre ceux que la vertu approuve. Les vrais plaisirs laissent à l'âme sa liberté : ils en activent toutes les puissances, ils l'inondent d'un contentement d'autant plus délicieux qu'il ne coûte rien à la raison. Il n'en est pas ainsi des plaisirs du corps, qui, sans être mauvais en soi, réclament toujours une sévère vigilance.

3° Les objets de l'amour peuvent s'offrir dans le passé aussi bien que dans le présent et l'avenir. La perte de ce qu'on aime laisse au cœur une tristesse particulière, le *regret;* on ressent d'un autre côté quelque douceur à se souvenir des maux et des périls qu'on a traversés :

... Forsan et hæc olim meminisse juvabit.

Quand les regrets ou les désirs n'ont point d'objet précis, quand ils ne sont que le vague sentiment d'un bien qui manque, ce sentiment s'appelle *mélancolie.* Dans sa condition actuelle l'âme humaine est naturellement ouverte à la mélancolie. Privé des biens véritables, l'homme s'agite pour en saisir du moins l'image; mais il ne sent jamais mieux le vide d'un cœur né pour l'infini qu'au sein de ce que le vulgaire appelle prospérité et bonheur. Malebranche a remarqué que la tristesse est pour l'âme privée du bien qu'elle aime, l'état le plus conforme à sa nature, et comme tel le plus doux qu'elle puisse alors goûter (1).

(1) *Entretiens sur la métaphysique*, IV, 9.

4° La probabilité ou l'incertitude du succès, la difficulté, la nouveauté, les périls saisissent, émeuvent le sentiment comme la volonté, et engendrent ces modifications mixtes que nous avons déjà fait connaître : l'espérance et la crainte, la surprise, la terreur. Nous signalerons maintenant une nouvelle et importante circonstance, qui agit spécialement sur la faculté d'aimer, quand la *grandeur* se joint à la beauté de l'objet. Le plus haut degré du beau, le beau dans les grandes choses, s'appelle le *sublime*, et le sentiment du sublime est l'*admiration*. C'est le sentiment le plus noble que puisse éprouver l'âme humaine. Il est comme la dernière consécration de l'amour, car le cœur n'est pleinement satisfait que lorsqu'il peut admirer ce qu'il aime.

IV. — De l'attrait. Loi générale de la formation des sentiments.

C'est proprement comme parfaits ou beaux que les objets agissent sur le sentiment, et ils agissent en proportion de leur *attrait*, sorte de rayonnement de ce qui est beau et parfait. L'attrait est au beau ce que l'évidence est au vrai ; il en révèle la présence et il sollicite l'amour, qui ne peut se former sans lui.

L'attrait n'agit point fatalement, mécaniquement sur l'âme. C'est une attraction d'un ordre supérieur, qui n'a rien de la nécessité physique ; elle n'influe que de concert avec la raison, selon les lumières et la vertu de chacun. On doit d'autant plus y veiller qu'il peut se pro-

duire de faux attraits comme une fausse évidence. Pour reconnaître ceux qui émanent de la beauté véritable et ne s'ouvrir qu'à eux, il faut encore s'affranchir des sens et de l'imagination, placer au premier rang l'attrait des choses spirituelles et apprendre à s'y rendre sensible. Par là seulement l'amour conserve sa liberté et sa noblesse.

Cette liberté, comme toujours, a ses limites dans la nature des choses. On n'est point libre d'aimer ce qui serait sans attrait d'aucune sorte, ou de ne point céder à l'attrait reconnu du beau, du bien; mais on l'est de prémunir son cœur contre l'illusion et la séduction.

L'attrait émane du beau ; néanmoins la manière dont il est ressenti ne tient pas uniquement à la perfection absolue des objets; il tient aussi pour ainsi dire à leur perfection relative. L'âme humaine ne perçoit point abstraitement la perfection, la beauté des choses; elle la perçoit en rapport avec sa propre nature. L'objet le plus parfait plaît surtout comme capable de communiquer la perfection et de donner le bonheur. Tout ce qui est lié à notre sort ne saurait nous laisser indifférents. Une mère aimera naturellement son enfant, beau ou laid, parce que son enfant c'est elle-même. En un mot, les objets nous attirent en raison composée de leur perfection propre et du rapport de cette perfection avec la nôtre.

La convenance intime de l'âme et de l'objet, en diversifiant l'attrait à l'infini, introduit une grande variété

dans les goûts et les attachements des hommes; cette cause de variation se combine avec les qualités naturelles du cœur, les harmonies et les oppositions de caractère, les liens du sang, les services rendus, les habitudes, les engagements contractés. C'est au milieu de ces mille influences que se fait l'éducation du cœur, non moins longue, non moins ardue et presque toujours plus douloureuse que celle de la raison et de la volonté.

CHAPITRE II.

CLASSIFICATION GÉNÉRALE DES SENTIMENTS.

I. — Danger de l'abstraction dans l'ordre affectif. Division générale. Première classe : les sentiments religieux.

Quoique le sentiment, comme les autres facultés, porte directement sur les substances, réalités premières, il peut aussi s'attacher plus spécialement aux qualités et aux relations; ce qui présente, dans l'ordre affectif, l'analogue de l'abstraction et de l'analyse pour les connaissances. Ainsi se forment les *sentiments* plus ou moins abstraits *du beau*, *du juste*, *du vrai*, *de l'infini; l'amour de l'ordre*, *de la symétrie*, etc.

Mais les abstractions du sentiment ont presque toujours quelque chose de vague et de froid; elles dégénèrent facilement en faux enthousiasme, en affectation de sensibilité. Chaque faculté a ses caractères et son

allure; l'affection ne procède point comme la connaissance. L'amour ne généralise pas, il personnifie, et ce qu'il a personnifié, il l'élève à l'idéal. Les grands poëtes observent fidèlement cette loi de la nature, ils rejettent les subtiles allégories et les types indéterminés : individualiser en idéalisant, c'est leur triomphe et le secret que leur génie a su ravir au cœur humain.

Dieu, le moi, la nature et l'humanité, voilà le domaine de la réalité et le champ ouvert à nos affections comme à notre ardeur de connaître et d'agir. Rapportés aux substances qui en sont l'objet, nos sentiments de tout ordre et de toute nuance, aussi bien que nos inclinations naturelles ou acquises, se rangent en quatre grandes classes.

A la première appartiennent tous les mouvements affectifs que peuvent exciter dans l'âme, soit l'intime présence et l'action mystérieuse du souverain Être, soit la vue plus ou moins claire de ses infinies perfections : exercice le plus sublime de l'amour, correspondant à l'usage le plus élevé de la raison. Nous compterons comme sentiment fondamental l'*amour de Dieu*, avec les formes diverses qu'il peut revêtir, désir et espérance d'une entière union avec la beauté suprême, saintes tristesses, regrets, délicatesses mystiques, douce mélancolie de la vie religieuse.

L'enthousiasme sacré de la vérité et de la vertu, l'ardente aspiration vers l'idéal, si l'on savait les rattacher à leur source, montreraient autant de faces de l'amour de Dieu. N'est-ce pas lui qui arrachait à Rousseau ce

cri sublime : « Mon cœur, resserré dans les bornes des êtres, s'y trouvait trop à l'étroit ; j'étouffais dans l'univers, j'aurais voulu m'élancer dans l'infini (1) ? »

Le sentiment religieux est aussi indestructible que l'idée de Dieu. On peut l'obscurcir, le dénaturer, mais non l'effacer entièrement. Il survit dans les âmes dépouillées de croyances, et s'y manifeste encore par une mélancolie sombre, dévorante, pleine d'indicibles angoisses. Notre âge a compté de nombreuses victimes de cette mélancolie : il ne pouvait échapper à ses ravages ; car « elle se déclare surtout dans les grandes révolutions de la pensée religieuse, aux époques où un culte tombe pour faire place à un culte nouveau..., ou bien lorsqu'un culte établi dépouille une forme pour en revêtir une autre ; comme aujourd'hui le christianisme abandonne la forme accidentelle et provisoire du moyen âge, pour reprendre sa forme véritable et primitive » (2).

Le sentiment religieux peut seul développer toute la puissance du cœur, et il communique aux autres sentiments quelque chose de sa grandeur et de son élévation.

II. — Deuxième classe : l'amour de soi et les sentiments personnels.

Au moi, à la personne se rapporte une classe d'affections non moins indestructibles que les précédentes.

(1) *Troisième lettre à M. de Malesherbes.*

(2) L'abbé Sénac, *Le christianisme considéré dans ses rapports avec la civilisation moderne*, t. II, p. 110.

L'*amour de soi* fait partie de l'existence de l'esprit et s'y manifeste continuellement sous la forme élémentaire du sens intime. Il se manifeste encore chez tout être pensant et sentant, comme *désir du perfectionnement et du bonheur individuel,* désir qui n'a rien d'illégitime en soi et qu'on ne doit point confondre avec l'égoïsme. Enfin dans les épreuves de notre laborieuse condition, il se manifeste aussi par des regrets et une mélancolie particulière, trop souvent par le sentiment amer d'une destinée manquée.

Les sentiments personnels se développent comme les autres, selon le cours de l'âge et la différence des sexes, sans compter ce que le vice ou la vertu y ajoutent à tous les âges et chez tous les hommes. Ils ont été, dans des écrits célèbres de ce siècle, le sujet d'analyses fortement étudiées. Quelle empreinte et souvent quels ravages de la personnalité, que de nuances ou délicates ou profondes saisies dans le cœur d'un René, d'un Obermann !

Essentiel à tout esprit, l'amour de soi se mêle à tous les sentiments ; il ne saurait se perdre dans aucun autre, pas même dans l'amour de Dieu, non plus que les idées humaines ne se perdent dans les idées divines. Le dépouillement absolu que demandent les mystiques, cet *amour pur*, rêve inconsistant de quelques âmes tendres, se conçoit aussi peu qu'une pensée sans conscience. C'est l'erreur qui correspond aux idées exclusives en Dieu, c'est le panthéisme du sentiment. Il supprime toute personnalité, et par conséquent toute responsabilité.

Écoutons Molinos : « L'âme, dit-il, arrivée à la *mort mystique*, n'a plus de volonté : Dieu la lui a ôtée. » On sait que Fénelon mêlait dans sa pensée l'amour pur des quiétistes avec le système de la vision en Dieu, qu'il tenait de Malebranche. Le génie de Bossuet, nourri de la vraie théorie des idées, rejeta ces exagérations qui n'étaient pas sans danger pratique ; en établissant la coexistence nécessaire de l'amour de soi et de l'amour de Dieu, il eut raison devant la philosophie comme devant l'Église.

Ceux qui opposent essentiellement l'un à l'autre ces deux amours, n'ont vu que la corruption du premier. Ils ne réfléchissent pas que l'amour de soi a pour premier objet la perfection de l'âme ; que par conséquent, dans sa destination naturelle, il est un stimulant pour la conquérir et l'allié de la vertu.

III. — Troisième classe : l'amour de la nature et des objets physiques ; les passions de l'âme.

De l'union sympathique de l'âme et du corps vient la troisième source de nos sentiments. Ils se distribuent eux-mêmes en plusieurs espèces.

D'abord se présentent les sentiments qui embrassent la création matérielle dans sa perfection propre, sa beauté et ses harmonies. Ils sont tout à fait étrangers à la vie animale et supposent même une culture assez avancée de l'esprit ; ils se résument dans le *sentiment de la nature*. Les merveilles qu'offrent en foule les diffé-

rents règnes, l'impression des sites gracieux ou grandioses, le spectacle de la vaste mer et de l'infini des cieux, inondent l'âme de douces et pures voluptés et souvent la remplissent d'une émotion religieuse. Le besoin de se rapprocher de la nature poursuit l'homme au sein des plaisirs et de la dissipation des cités : on dirait un réveil de cette vie primitive et pastorale pour laquelle le cœur a gardé un secret penchant.

On peut rattacher au même ordre de sentiments l'*amour du sol natal,* des lieux où s'est passée notre enfance, où se sont écoulés nos jours heureux. Ces circonstances disposent à s'unir plus intimement à la nature, à en sentir plus profondément les beautés.

En second lieu, il existe un attachement naturel de l'homme pour certaines races animales, ou plus utiles ou plus nobles, le chien, le cheval, etc. Il s'établit entre ces animaux et nous une sorte de lien social et des affections qui ne sont point incompatibles avec notre supériorité de nature.

Il faut compter enfin ce que nous appelons spécialement les *passions de l'âme*. Le terme de *passion* s'emploie en bien des sens. Il signifie primitivement *souffrance*, et il désigne par analogie non-seulement des affections dégénérées en habitudes vicieuses et tyranniques, mais même des sentiments louables, s'ils sont portés à un certain point d'exaltation; par exemple, quand on dit d'un grand citoyen qu'il est dévoré de la passion du bien public. Beaucoup de moralistes prennent ce mot

comme synonyme de sentiment en général; et ils comptent parmi les passions les divers mouvements affectifs, ou même volontaires, tels que le plaisir, la douleur, le désir, l'aversion, l'espérance, la crainte, la colère. Dans le sens plus précis où nous l'employons ici, il exprime la part que prend l'âme aux fonctions affectives du corps, à ses plaisirs et à ses douleurs : sympathie qui embrasse également les objets extérieurs en rapport avec l'organisme. Ce n'est donc point le désir en général qui méritera le nom de passion, puisqu'il y a aussi des désirs spirituels, religieux, etc.; ce sera le désir de tel bien physique, des richesses, des plaisirs sensibles; et ainsi des autres mouvements affectifs.

Pour les passions de l'âme ainsi entendues, le langage n'a guère de noms particuliers que pour marquer l'excès : la *gourmandise*, l'*incontinence*, l'*avarice*, etc. L'excès en ces choses est toujours près de l'usage, et la part de la liberté plus restreinte.

IV. — Quatrième classe : les affections sociales. Sentiments expansifs et défensifs; affections générales, affections particulières.

La dernière classe de nos sentiments se compose des affections sociales; elle n'est ni la moins importante ni la moins étendue.

L'homme, au sein de la société, est soumis à une double tendance : la première, qui le porte vers ses

semblables et le fait vivre de leur existence ; la seconde, qui le rattache en quelque sorte à lui-même et empêche sa personnalité de se perdre dans une promiscuité confuse. L'une de ces tendances n'est ni moins naturelle ni moins nécessaire que l'autre ; à la première se rapportent les *affections sociales expansives*, à la seconde les *sentiments préservatifs et défensifs*. Nous proposons ces dénominations de préférence à celles d'*affections bienveillantes* et *affections malveillantes*, adoptées par Dugald-Stewart et d'autres écrivains ; car ces dernières expressions désignent des vertus et des vices plutôt que des formes générales de la sensibilité spirituelle.

Les sentiments, soit expansifs, soit défensifs, se modifient selon les diverses relations de l'état social. Et d'abord, il existe entre tous les hommes un lien commun que rien ne peut abolir et qui persiste dans tous les rapports, c'est celui qui résulte de la seule qualité d'homme. De là des *affections générales et primordiales*, formes diverses d'un sentiment essentiel que nous avons déjà fait connaître, la *sympathie*. Ce sont : la *sociabilité* proprement dite ; la *joie du bonheur d'autrui*, la *pitié* pour la souffrance et le malheur ; la *miséricorde*, sorte de pitié pour les fautes morales, qui se concilie avec le sentiment de la justice ; enfin l'*amour de l'humanité* considérée spécialement comme race spirituelle et supérieure, amour qui embrasse, avec nos proches et nos contemporains, les peuples qui ne sont plus et les générations futures dans toute la suite des âges.

D'autre part, tout en mêlant de la façon la plus intime sa vie avec celle de ses semblables, chaque homme n'en garde pas moins la conscience de son individualité propre et l'inviolable propriété de soi-même; ce qui engendre les *sentiments défensifs de l'indépendance personnelle, de l'égalité et de l'émulation.*

Les liens de toutes sortes qui s'ajoutent à celui de l'humanité viennent former les diverses espèces d'*affections particulières.*

1° Nous compterons d'abord les *affections de famille*, types de toutes les autres, puisque la famille est la société affective par excellence.

La première en date de ces affections, celle qui donne naissance à la famille même, a reçu plus spécialement le nom d'*amour*, tant elle a de puissance et occupe de place dans la vie! L'amour tient essentiellement à cette diversité de dons et de facultés que la nature a répartis entre l'homme et la femme, et qui les rend incomplets l'un sans l'autre. Aussi, quand il les unit sous les auspices sacrés de la pudeur et de la vertu, il semble leur communiquer comme une nouvelle existence et les transfigurer au moral et au physique. Le fondateur du spiritualisme, Platon, a donné son nom à l'amour envisagé dans ce qu'il a de plus noble et de plus pur. On sourit quelquefois à ce mot d'*amour platonique*, et sans doute il est rare que l'âme dans ses attachements se dégage de toute impression sensible. Mais, d'autre part, un entraînement grossier qui n'aurait rien de plato-

nique, rien de spirituel, serait-il encore de l'amour ?

Quand la famille est complétement formée, alors naissent en foule les plus saintes et les plus douces affections, l'*amour conjugal*, — *paternel*, — *maternel*, — *filial*, — *fraternel*. On dirait que la nature, en multipliant ces liens si intimes et si chers, a voulu nous envelopper comme dans une solidarité de bonheur.

Ici encore se rencontrent des sentiments conservateurs et préservatifs. Dans les rapports des sexes, c'est la *pudeur*, sentiment très-remarquable, dont les animaux n'offrent aucune trace, et qu'accompagne une honte mystérieuse. Chez les membres d'une même famille, c'est le sens intime de leur unité et en quelque manière de leur personnalité morale ; c'est l'*honneur de famille*, qui se nourrit du culte des souvenirs ; sentiment légitime et respectable, pourvu qu'il ne dégénère pas en mépris des autres familles, ainsi qu'il est arrivé par l'institution de la noblesse.

L'éducation du cœur se fait surtout dans la famille. Là, en effet, croissent tous les genres d'affection : le sentiment tantôt descend du supérieur à l'inférieur, tantôt remonte de l'inférieur au supérieur, tantôt se déploie entre des égaux. Là on vient chercher le modèle des autres affections et prendre les termes qui les désignent.

2° Des affections particulières très-variées résultent de la conformité comme de la différence des âges, des goûts et des aptitudes, du besoin mutuel, des services rendus. Tels sont le *respect filial pour la vieillesse*, *pour la*

vertu, pour le génie; la *reconnaissance* pour les bienfaiteurs; la *protection bienveillante* envers la faiblesse ou le malheur; enfin l'*amitié*. L'amitié diffère de l'amour en ce qu'elle est toute entre les âmes, et plus parfaite peut-être entre personnes d'un même sexe. Elle vit d'égalité, quoiqu'elle puisse naître de certains contrastes aussi bien que des ressemblances de caractère.

Nous placerons également ici les affections particulières que les diverses associations de l'ordre tant spirituel que matériel tendent à faire naître parmi les membres qui les composent : *sentiment de la fraternité religieuse, — philosophique, — politique, — littéraire, — industrielle; sentiment corporatif* en général.

Comme sentiments préservatifs, on doit compter dans cet ordre ceux qui dérivent de la conscience de nos qualités personnelles : le *désir de l'estime, de la considération, de la gloire,* ainsi que la *disposition à ressentir les injures ou les attaques à l'honneur.*

3° Restent en dernier lieu les relations que crée l'état de société positive. Sans avoir des racines aussi profondes dans notre nature, ces rapports se fondent sur les besoins de notre condition présente, sur une communauté de vie cimentée par le temps et la tradition, et les sentiments qui en découlent n'ont rien d'arbitraire. A cet héritage d'une vie commune, de la gloire et des souvenirs historiques, à une solidarité plus étroite des intérêts, que l'on joigne l'amour du sol natal, et l'on verra naître de ces éléments l'*amour de la patrie*, la *fraternité*

entre compatriotes et les diverses affections de cet ordre.

Enfin chaque peuple, comme une grande famille, doit avoir conscience de son individualité morale : d'où le sentiment défensif de l'*indépendance* et de l'*honneur national*. Il doit se nourrir de l'esprit d'égalité et d'une noble émulation, non de la haine et du mépris des autres peuples : le temps n'est plus où on le faisait consister à regarder comme barbare ou ennemi tout ce qui était étranger.

CHAPITRE III.

LA POÉSIE ET LES BEAUX-ARTS.

I. — De l'expression naturelle et de l'expression artistique des sentiments ; objet de l'art ou de la poésie.

L'homme, usant d'un légitime empire, met incessamment la nature au service de l'esprit. Il la conquiert par la force de sa volonté, la plie à ses besoins, et de là naît l'industrie ; il sait, par le langage, rendre la pensée et fixer les sciences ; enfin il emprunte au monde matériel des moyens variés de représenter au dehors les affections et les mouvements de son âme, et de là naissent les différents modes d'expression, soit naturelle, soit artistique, du sentiment.

On sait que, par le seul effet de l'union de l'âme et du corps, toute émotion un peu vive ébranle l'imagination,

éveille sa puissance créatrice ou poétique, et tend à se manifester extérieurement par des signes sensibles. Quoique due à la présence de l'âme, cette expression garde encore quelque chose d'instinctif et se produit souvent à son insu. Le sourire, le rire modéré, le seul convenable, l'épanouissement des traits, le vif éclat des yeux, les gestes expansifs, certaines exclamations expriment la joie ; les larmes, les sanglots, un œil éteint, des traits contractés, une voix plaintive, quelquefois un morne silence, sont les signes de la douleur.

Mais l'homme n'est point borné à une manifestation plus ou moins instinctive de ses sentiments. Quand il veut prolonger ses joies ou nourrir sa douleur et sa mélancolie, il trouve des moyens moins fugitifs de les rendre ou de les rappeler ; l'expression devient réfléchie et volontaire, le sentiment se crée un véritable langage. Lorsque ce langage, quoique volontairement employé, l'est sans étude par ceux qui éprouvent un mouvement affectif et au moment où ils l'éprouvent, nous l'appelons une *expression naturelle;* lorsqu'il est le fruit de l'étude et que ceux qui le parlent imitent ou représentent des sentiments dont ils ne sont affectés qu'en imagination, nous l'appelons une *expression artistique* ou *poétique.*

L'une et l'autre ont mille occasions de naître. Chez tous les peuples, la douleur a rassemblé les parents et les amis du défunt et consacré les *cérémonies funèbres;* la joie a créé les fêtes, les chants, les divertissements de tout ordre. On peut compter les *fêtes religieuses,* que

distingue une pompe grave et majestueuse ; les *fêtes de famille*, où le foyer se décore d'un doux éclat ; les *fêtes nationales*, destinées à entretenir le patriotisme, à honorer le génie et la valeur. Au milieu de ces réunions privées ou publiques, le passage de l'expression naturelle à l'expression poétique était facile et il a dû s'opérer dès l'origine. Dans les fêtes nationales, religieuses ou de famille, les hommes doués de l'imagination la plus vive et la plus féconde se firent les organes des sentiments communs : l'un célébra les exploits des héros, la puissance et les bienfaits de la divinité ; l'autre chanta la tendresse des amants et la joie des époux ; celui-ci, à l'aide du pinceau, reproduisit des traits chers et vénérés ; cet autre orna, embellit les demeures, éleva les palais et les temples. Ainsi parurent les créateurs de l'*art*, les *trouvères* ou *poëtes*.

L'art vient après l'expression naturelle qu'il imite, qu'il étend, qu'il perfectionne par des procédés plus réguliers et plus étudiés ; l'un et l'autre sont essentiellement un langage pour les sentiments humains : l'amour ou la haine, la joie ou la tristesse, l'admiration, la pitié, la terreur.

II. — Du génie et de la beauté poétiques. Du principe de l'imitation de la nature.

Comme l'expression naturelle du sentiment part d'un certain ébranlement de l'imagination, l'expression poé-

tique ne peut produire son effet qu'en provoquant, par les moyens qui lui sont propres, un ébranlement analogue. Aussi la puissance, la vivacité, la délicatesse et pour ainsi dire l'impressionnabilité de l'imagination forment le premier élément du *génie poétique;* dans cette *puissance de l'imagination* nous comprenons le don de se représenter vivement, fortement, les sentiments mêmes qu'on n'éprouve pas, ce qu'on pourrait appeler l'*imagination affective.* Cependant, avec l'imagination la plus belle et la plus sensible, on n'est encore poëte que pour soi; on l'est pour les autres quand on y joint le don d'exprimer, ou si l'on veut, le *don de peindre* dans le sens le plus étendu, *sicut pictura poesis :* il fait choisir et grouper harmonieusement les paroles, les sons, les mouvements, les couleurs et les lignes les plus propres, par la secrète correspondance du physique et du moral, à rendre les diverses manières dont l'âme humaine est affectée. Enfin le *goût*, qui est au beau ce que la conscience est au bien, vient régler, mais non suppléer le génie.

L'ensemble de ces qualités imprime aux œuvres d'art leur perfection propre ou la *beauté poétique.* Elle dépend de deux éléments essentiels : 1° la nature plus ou moins élevée des sentiments exprimés, leur vérité, leur profondeur; 2° le mérite de l'expression ou de l'exécution, en rapport intime avec le sentiment lui-même.

La beauté poétique est, avant tout, une beauté d'imagination, faite pour ravir et charmer l'imagination. Son

magique pouvoir nous arrache au monde réel, souvent si triste, et nous transporte dans un monde enchanté. C'est le *beau idéal*, dit-on quelquefois, quoiqu'il ne s'agisse ni des idées ni des purs sentiments spirituels; on dirait plus justement le *beau imaginaire* ou *imaginatif*. L'art flotte entre les sens et la raison, plus près en général des premiers que de la seconde : il habite volontiers les vagues régions de la rêverie, de la féerie; s'il s'élève parfois plus haut, il reste toujours enchaîné aux images et aux formes sensibles.

La beauté poétique naît dans l'imagination avant de revêtir un corps pour la vue ou l'ouïe : cela répond à ceux qui ont interprété grossièrement, matériellement, le précepte d'imiter la nature. Il faudrait, quand on parle d'imitation, distinguer la nature physique et la nature morale; même à l'égard de la première, on ne saurait l'entendre d'une reproduction servile. D'abord, une telle reproduction se concevrait tout au plus pour l'art du peintre ou du sculpteur : que pourraient emprunter à la nature physique le poëte épique, dramatique, le romancier, le musicien? Si, pour le peintre même, copier la nature était le but de l'art, la photographie le remplacerait avec avantage (1). Certes, la nature, elle aussi, est poëte ; par ses créations admirables, elle excite, elle exalte l'imagination; elle nous plonge dans une méditation rêveuse, parfois dans l'ex-

(1) *La Science du beau*, par P. Voituron, t. II, chap. VIII.

tase de l'enthousiasme. Et parce qu'elle est poëte, elle agit surtout sur les vrais poëtes; mais elle leur est un objet d'émulation plutôt que d'imitation. Les choses naturellement belles, les laides, les horribles, les indifférentes, tout relève du domaine de l'art, tout peut concourir à sa fin : peindre pour émouvoir. Il suffit, quel que soit l'objet représenté, que l'artiste ait su marier dans une heureuse harmonie le sentiment et la forme correspondante.

Le précepte d'imiter la nature prend une signification plus élevée : il s'agit surtout de la nature morale et de l'ordre des affections. On oppose l'art à la nature, parce qu'en effet l'artiste n'éprouve pas réellement ce qu'il exprime; en ce sens, il imite, il reproduit, quoi? Avant tout, les sentiments et les passions du cœur humain. Il peut s'aider de l'observation physique ou morale; mais même quand il invente, imagine, il a encore une règle certaine, il doit garder une vraisemblance relative jusque dans ses plus libres fantaisies : la connaissance du cœur humain ne lui est pas moins nécessaire que celle des procédés de son art. Il faut faire parler la nature, et c'est le bel éloge qu'on fait des grands poëtes, un Homère, un Virgile, un Raphaël ou un Mozart. L'artiste est donc imitateur, d'abord parce qu'il ressent tout en imagination : il devient un protée, un magicien, et c'est ce qui fait que Platon s'en défie si fort (1); il imite en-

(1) *La République*, liv. X.

core, puisque dans ses créations les plus indépendantes il a un modèle dont il ne lui est pas permis de s'écarter. Ainsi entendu, le principe de l'imitation est inattaquable ; il donne à l'art sa loi avec son caractère.

III. — De la composition poétique. La littérature et les beaux-arts proprement dits.

Comme les œuvres de science se composent d'une suite de vérités enchaînées entre elles, ainsi une œuvre d'art doit offrir un ensemble de beautés poétiques qu'un même lien rassemble et ramène à l'unité. Cette unité naît d'un sentiment principal, qui se répand dans toutes les parties et que tout doit faire ressortir par analogie ou par contraste ; ce qui détruit l'unité d'intérêt contrarie ou fait évanouir l'émotion. Dans les arts, aussi bien que dans les sciences, le système de *composition* est un, parce qu'il résulte de la nature de l'esprit. Il doit produire partout l'accord de l'unité et de la multiplicité, fondement de l'existence et condition suprême de la beauté comme de la vérité.

Les facultés de l'âme étant inséparables, les œuvres de science, en éclairant la pensée, remuent aussi le sentiment ; elles peuvent, par l'expression et la composition, revêtir quelque chose de la beauté poétique et du caractère des œuvres d'art. A leur tour, les œuvres d'art, pour peu qu'elles s'inspirent d'un sentiment élevé, ne sauraient rester étrangères à la pensée ; et ainsi la

pensée et le sentiment, la science et l'art se mêlent toujours à quelque degré : tantôt l'un, tantôt l'autre de ces éléments domine et le mode d'expression, propre à chaque art influe considérablement sur la part plus ou moins étendue qui leur est faite. Lorsque le sentiment poétique prend pour interprète le langage, instrument de l'intelligence, il s'exprime nécessairement en propositions distinctes, où la pensée trouve encore un objet direct de perception ; au contraire, lorsque le langage est remplacé par d'autres modes sensibles, comme dans la peinture ou la musique, le sentiment seul reçoit une expression distincte : non-seulement il prédomine, mais la pensée, sans être exclue, n'a plus de forme propre, ou, si l'on veut, elle n'en a que de vagues et de flottantes. De cette différence radicale naît la distinction consacrée entre la *littérature* et les *beaux-arts*.

La littérature est un genre mixte fort étendu. A l'un de ses extrêmes se place la *littérature scientifique*, à l'autre la *littérature poétique*. Entre les deux se rangent des genres intermédiaires, dont le plus remarquable est l'*éloquence*.

Il n'est aucune science qui n'ait enrichi le premier et le plus sévère genre de littérature. Une belle ordonnance, une exécution sobre et ferme plaît jusque dans les œuvres mathématiques, chez un Kepler, un Laplace ; Buffon n'est pas moins grand littérateur que grand naturaliste ; Bichat, Cuvier le suivent de près ; Descartes tient son rang entre les créateurs de la langue

française ; mais le sceptre de la haute littérature appartient, sans contredit, au vrai prince des philosophes, à Platon, qui a su, dans ses inimitables écrits, se montrer à la fois orateur éloquent, poëte sublime et métaphysicien consommé.

L'art noble et puissant de l'éloquence sert de transition entre la littérature scientifique et la poésie proprement dite. « Toute l'éloquence, dit Fénelon, se réduit à prouver, à peindre et à toucher (1). » Prouver est un objet de science ; peindre et toucher est le terme de la poésie. Aussi, selon le même écrivain, « il n'y a point d'éloquence sans poésie... La poésie, c'est-à-dire la vive peinture des choses, est comme l'âme de l'éloquence. »

Si l'on passe aux différentes formes de la poésie proprement dite, on voit déjà un rhythme particulier distinguer le langage, et le sentiment commence à prédominer sur la pensée. La poésie embrasse une riche variété de genres, depuis le poëme épique ou dramatique jusqu'à l'épigramme et la chanson.

Viennent enfin les beaux-arts, où règnent l'imagination et le sentiment et où la pensée perd son expression distincte. La vue et l'ouïe sont les seuls sens auxquels s'adressent les beaux-arts ; ils emploient une matière plus ou moins riche, plus ou moins docile, et ne produisent pas les mêmes effets sur l'âme ; d'ailleurs,

(1) *Deuxième dialogue sur l'éloquence.*

chaque art peut prendre des tons bien divers et se faire tour à tour religieux, patriotique, guerrier, érotique, etc. La *musique*, encore voisine de la poésie, à laquelle elle peut être associée, paraît la langue par excellence du sentiment; la *peinture* parle davantage à l'imagination, dont elle est le domaine préféré; la *sculpture* a ses beautés pures et sévères; l'*architecture* a la puissance et la majesté. On compte encore, à un rang secondaire, la *danse*, qui dépend de la musique, et l'*art des jardins*, qui relève de l'architecture.

IV. — Du rang et de la valeur de l'art.

Les avis ont été fort partagés sur le rang et l'estime qu'on doit accorder aux arts et à la poésie. Platon paraît disposé à les bannir de sa République, et il n'en garde quelques branches que sous le joug d'une étroite et théocratique discipline. Par contre, certains panthéistes font de l'art une religion, et même ils l'élèvent au-dessus de la religion. Fénelon, qui fait un bel éloge de la poésie, distingue du moins entre l'abus et l'usage : « La parole animée par les vives images, par les grandes figures, par le transport des passions et par le charme de l'harmonie, fut nommée le langage des dieux ; les peuples les plus barbares mêmes n'y ont pas été insensibles. Autant qu'on doit mépriser les mauvais poëtes, autant doit-on admirer et chérir un grand poëte, qui ne fait point de la poésie un jeu d'esprit pour s'attirer

une vaine gloire, mais qui l'emploie à transporter les hommes en faveur de la sagesse, de la vertu et de la religion (1). »

Le rang légitime des arts est déterminé par leur nature. Si l'on met à part la portion élevée de la littérature, la poésie religieuse et morale, la haute éloquence, on devra reconnaître qu'en général les arts, dans leur meilleur usage, cultivent, développent l'imagination plutôt que la raison : or, les sentiments où l'imagination vient à dominer tournent au faux, au romanesque. Les arts sont la fête de la vie, et la vie humaine est remplie de devoirs trop sérieux pour en faire une fête continuelle. Le travail occupe et moralise; l'art plaît, charme et délasse. Il peut polir, adoucir les mœurs, il a sa place dans l'éducation ; mais il ne saurait suppléer ni même seconder bien puissamment la morale et la religion. Trop souvent il en a combattu les salutaires influences, en se mettant au service du vice, en fomentant le luxe et les mauvaises passions.

Ne mêlons pas ce qui doit rester distinct ; la vertu est une chose, et l'art en est une autre. Ne lui demandons point d'être un sacerdoce, un apostolat ; exigeons seulement qu'il ne soit pas immoral, et laissons-lui, du reste, une entière liberté.

La gloire de l'art lui commanderait seule de respecter l'honnêteté publique. Certes, qu'un homme vicieux,

(1) *Lettre à l'Académie.*

mais que la nature a créé poëte, puisse encore atteindre à de grands effets d'expression, des exemples fameux ne permettent pas de le révoquer en doute; néanmoins, par l'harmonie qui rattache la beauté, même physique ou d'imagination, au bien et au vrai, l'art doit perdre en puissance comme en noblesse, à mesure qu'il s'écarte de la perfection morale, et il ne revêt sa plus grande splendeur qu'avec le caractère d'une haute et pure spiritualité. C'est ce que démontre l'histoire de l'art aux diverses époques de la civilisation.

TROISIÈME PARTIE

DE L'ORIGINE DE L'HOMME ET DES CHOSES.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA RÉALITÉ DE LA CRÉATION.

I. — De l'origine première des choses. Preuve métaphysique de la création. Rapports et différence de la création et de la conservation.

Nous savons, dans l'état présent de la race humaine, comment l'homme arrive à l'existence; la génération, physique et spirituelle, lui en ouvre l'entrée. Depuis une longue suite de siècles, les individus, les familles se succèdent, en formant une série dans laquelle chacun a son rang marqué, comme un anneau dans une chaîne immense. Mais la série a-t-elle un premier terme? Le genre humain a-t-il lui-même un commencement? Plus généralement, les espèces vivantes et inanimées, la terre, les soleils, les firmaments, l'univers a-t-il commencé?

L'histoire et ses monuments ne remontent point si haut; les traditions primitives sont enveloppées de

mystères : la mémoire du genre humain est courte, elle n'embrasse point la genèse des mondes. Plus on recule dans le passé, plus la nuit devient profonde, impénétrable ; la pensée, comme perdue sur l'océan des âges, ne sait où jeter l'ancre de la certitude. Appliqué à l'universalité des êtres, le problème de l'origine dépasse les forces et la portée de l'histoire comme de toutes les sciences expérimentales. C'est encore à la métaphysique qu'il appartient d'y répandre quelque lumière.

Rappelons-nous les vérités capitales que nos précédentes recherches ont mises hors de contestation. En rentrant en nous-mêmes, nous découvrons clairement dans la pensée la présence de l'esprit absolu, et, ce qu'implique ce caractère d'absolu, notre entière dépendance envers lui. Il nous pénètre de son action toute-puissante ; autant il nous est continuellement indispensable, autant nous lui sommes à jamais inutiles. Que sommes-nous donc, en face de l'infiniment infini, nous et toutes les choses particulières avec nous ? Un accident sans valeur propre, et relativement à lui un pur néant. Nous restons dans une contingence essentielle ; nous ne saurions atteindre à la nécessité d'être, il y aurait contradiction. Nous sommes, nous continuons d'être par un acte libre de la volonté souveraine qui nous tient suspendus au-dessus du néant, et la *conservation* de notre existence est en toute rigueur un don continuel de Dieu.

Or, évidemment, ce libre et suprême domaine de

l'être absolu exige que tout dans le principe vienne de lui, que toutes choses aient commencé par lui. Remontons par la pensée à travers les générations et les âges; si la série n'a point de premier terme, si l'on ne rencontre point un commencement véritable et Dieu à l'origine comme cause libre, pleinement et souverainement cause, le fond des êtres lui échappe, et, dès lors, l'acte conservateur, auquel sont suspendues toutes les existences et qui suppose un pouvoir infini, devient incompréhensible, pour ne pas dire contradictoire. On est donc nécessairement, invinciblement conduit à reconnaître un premier état du monde, dont Dieu soit l'auteur immédiat et unique. Le don primitif, libre et gratuit de l'existence, constitue la *création*.

Ainsi la conservation, fait certain, indubitable, que nous pouvons à chaque instant vérifier en quelque manière au dedans de nous, mène directement à la création, fait éloigné, mystérieux, qui semblait échapper aux prises de notre intelligence, mais qui, se liant indissolublement au fait actuel, acquiert la même valeur et la même certitude. Un trait sublime, dans l'Évangile, termine la généalogie de Joseph : « ... Qui fut d'Hénos, qui fut de Seth, qui fut d'Adam, qui fut de Dieu (1). » De procréateur en procréateur, il faut arriver à la vraie source, au Créateur.

La conservation appelle et prouve la création. Les

(1) Luc, III, 38.

deux opérations divines sont étroitement unies ; cependant il ne faudrait pas, avec Descartes, Malebranche et d'autres philosophes, les rapprocher jusqu'à les confondre (1). La pénétrante critique de Bayle a justement frappé cette erreur :

« Au moment où je parle, je suis tel que je suis, avec toutes mes circonstances, avec telle pensée, avec telle action, assis ou debout. Que si Dieu me crée en ce moment tel que je suis, comme on doit nécessairement le dire dans ce système, il me crée avec telle action, tel mouvement, telle détermination. On ne peut dire que Dieu me crée premièrement, et qu'étant créé, il produise avec moi mes mouvements et mes déterminations. Cela est insoutenable pour deux raisons. La première est que, quand Dieu me crée ou me conserve en cet instant, il ne me conserve pas comme un être sans forme, comme une espèce ou quelque autre des universaux de logique. Je suis un individu, il me crée et me conserve comme tel, étant tout ce que je suis dans cet instant avec toutes mes dépendances. La deuxième raison est que Dieu me créant en cet instant, si l'on dit qu'ensuite il produise avec moi mes actions, il faudra nécessairement

(1) C'est ce qu'a fait récemment encore Gioberti, qu'on peut considérer comme un disciple de Malebranche : « L'esprit de l'homme, dit-il, est, à tous les instants de sa vie intellectuelle, spectateur direct et immédiat de la création... La perception directe que l'homme a du monde et de lui-même, est l'intuition d'une création continue. » (*Introduction à la philosophie*, par Vincent Gioberti ; traduit de l'italien par MM. Tourneur et Defourny.)

concevoir un autre instant pour agir. Or, ce serait deux instants où nous n'en supposons qu'un. Il est donc certain dans cette hypothèse que les créatures n'ont ni plus de liaison ni plus de relation avec leurs actions, qu'elles n'en eurent avec leur production au premier moment de la première création (1). »

Comment se représenter l'existence de ces créatures, toujours naissantes et toujours mourantes, comme le dit Leibnitz (2)? C'est supprimer du même coup la création et les créatures. Car enfin, « ou Dieu a donné l'existence aux êtres, ou il ne l'a pas fait; s'il les a créés, il ne reste qu'à les conserver, et la puissance qu'il y emploie fût-elle aussi grande que la puissance créatrice, elle en est pourtant différente; car celle-ci a tiré une chose du néant, au lieu que celle-là tient hors du néant une chose déjà existante. Si Dieu n'a pas créé les êtres une première fois, les a-t-il créés davantage une seconde, une troisième? Donc la création continue implique la non-création (3). »

Dans la création, tout sort de Dieu, tout lui doit être uniquement attribué. Dans la conservation, notre existence résulte aussi de la force qui est en nous et qui, quoique créée ou reçue de Dieu à l'origine, nous appartient réellement. C'est ce qui fait que chacun de nos actes vient à la fois de nous-mêmes et de Dieu ; c'est ce

(1) *Réponse à un provincial*, chap. CXLI.
(2) *Théodicée*, art. 382.
(3) *Le Cartésianisme*, t. I, p. 77.

qui fonde notre part de liberté et de responsabilité. La création et la conservation sont deux manifestations distinctes, quoique intimement liées l'une à l'autre, de la même toute-puissance.

II. — Difficultés élevées au sujet de la création. Des antinomies de Kant.

« Chez la plupart des hommes, les yeux de l'âme ne sont pas de force à soutenir longtemps la vue des choses divines (1) » ; la réalité de la création a beau être démontrée, des difficultés s'élèvent de toutes parts dans l'esprit, surpris et comme troublé de ces rapports nouveaux, extraordinaires, dont il ne trouve aucun modèle dans la nature. La création exige un art divin qui, bien différent de l'art des hommes, produit les êtres avec leurs modifications et les fait passer, non d'une forme à une autre, mais du néant à l'existence. Tout commence avec la création, le temps lui-même y trouve son origine. Mais qui nous transportera au premier jour de l'univers? Qui nous fera concevoir comment le temps commence hors de l'éternité sans commencement et sans fin? Qui saisira les rapports du monde, infini dans son ordre, avec l'espace absolu, infiniment supérieur?

Prétendre ici tout expliquer serait folie. Dieu seul

(1) *Œuvres de Platon*, trad. par V. Cousin, t. XI, p. 278.

peut pleinement comprendre ce que Dieu seul peut exécuter. Cependant, lorsqu'il s'agit de vérités comme la création, qui importent si fort à la vie humaine, qui sont le fondement de la religion et de tous les devoirs, il est à croire que notre intelligence n'a point été privée de toute lumière, que le nécessaire du moins ne lui a pas été refusé, et que s'il ne lui est pas donné de déchirer tous les voiles, on ne peut lui opposer de difficultés insolubles.

On dit communément, pour exprimer l'effet de la toute-puissance, que créer c'est faire de rien. A ce mot les adversaires de la création se récrient; ils invoquent, comme une des bases de la raison humaine, l'antique axiome que rien ne se fait de rien : le nier, disent-ils, n'est-ce pas tomber dans une contradiction manifeste ? Il faut s'entendre et sur le principe et sur l'application que l'on en fait. Ce qui serait contradictoire, ce serait que quelque chose commençât d'être sans une raison ou cause suffisante, ce serait que le néant s'enfantât à l'existence. En ce sens, il est parfaitement vrai que rien ne se fait de rien. Mais veut-on dire qu'il soit impossible que des réalités nouvelles viennent à se produire, tout se bornant dans la nature à de simples changements de formes ou de rapports extérieurs? Alors, on part d'une hypothèse que rien ne justifie et qu'aucune science ne saurait maintenant accepter. La procréation, même purement animale, fournit, dans l'ordre de la nature, un exemple con-

traire, aussi frappant qu'il est incontestable : il y a là, comme nous l'avons remarqué, constitution d'un nouveau centre de vie, sans destruction ni altération des forces productrices. Il est vrai, le comment de cet acte prodigieux nous échappe ; mais la certitude du fait ne souffre aucune atteinte du défaut d'explication. La procréation sans doute n'est pas encore la création ; il existe entre l'une et l'autre toute la distance de l'homme à Dieu. Mais la création, dans son ordre, est-elle moins certaine comme fait, ou plus difficile à concevoir, que cette imitation de l'art divin que nous offrent les créatures vivantes ? Dieu a créé de rien, c'est-à-dire il a fait par sa volonté toute-puissante que ce qui n'était pas fût, ou que ce qui n'était qu'à l'état de possible devînt actuel, ou enfin que les choses qui n'étaient que pour lui, renfermées dans son essence éternelle, existassent aussi pour elles-mêmes.

Loin de choquer la raison, l'idée de la création *ex nihilo* lui est en quelque manière nécessaire ; sans elle, les idées de pouvoir et de cause manquent de réalité. La cause absolue, la cause pleinement et simplement cause, est celle qui tire tout de soi avec une souveraine indépendance ; or, où en prendre le type, sinon dans le pouvoir créateur de Dieu ?

On objecte encore aux partisans de la création qu'ils admettent un fait surnaturel et sortent ainsi des limites de la science. Ce mot de surnaturel effarouche la plupart des esprits ; ils craignent d'être entraînés dans les illu-

sions du mysticisme. Voyons si le mot convient à la chose, et si la chose mérite qu'on s'en effraye.

Le plus souvent, dans les sciences, on ne s'occupe que des causes secondes; on s'attache à en suivre l'enchaînement, à en marquer les rapports et les lois. Un fait est suffisamment expliqué, quand on découvre dans la nature la cause capable de le produire; en physique, en histoire naturelle, on ne cherche pas autre chose, et pour expliquer les effets de la foudre, on ne serait pas admis à dire que c'est Dieu qui tonne. Mais la métaphysique n'est point bornée à l'ordre des questions qu'agitent les autres sciences; si elle ne doit pas mettre la cause première à la place des causes secondes, elle peut, elle doit établir l'insuffisance de celles-ci. La nature, prise pour l'ensemble des forces qui composent l'univers, a son premier fondement en Dieu; dépendant tout entière de lui à son origine, elle ne saurait jamais s'appuyer sur elle seule. Quand on découvre cette impuissance radicale, on est conduit à chercher plus haut et plus profondément que les causes secondes; mais on ne sort pas de la science, on ne sort pas même entièrement de la nature. En effet, c'est par la nature que la force créatrice se produit, c'est dans la nature qu'agit intimement la force conservatrice divine. Convient-il maintenant d'appeler surnaturelles ces forces avec leurs effets? Alors on aura un surnaturel inséparable de la nature, que dis-je? la nature entière deviendra surnaturelle. Évidemment, c'est forcer le sens ordinaire du mot. On

appelle proprement *surnaturel*, non l'acte divin sans lequel la nature n'existerait pas, mais l'acte divin qui opère sur la nature déjà existante et qui par conséquent n'est pas métaphysiquement nécessaire à son existence. Qu'il soit ou non philosophique d'admettre le surnaturel ainsi entendu, c'est ce que nous aurons à examiner en traitant du pouvoir réparateur de Dieu; il suffit présentement d'avoir établi que la création et la conservation, quoique dérivant d'un pouvoir supérieur à la nature, ne doivent pas être regardées proprement comme surnaturelles.

Arrivons enfin à ces questions, plutôt vaines que difficiles, dans lesquelles pourtant beaucoup d'esprits s'embarrassent et dont la métaphysique dévoile l'inanité : Que faisait Dieu avant la création ? Pourquoi est-il sorti de son repos éternel à tel moment et non pas à tel autre? Pourquoi le monde n'a-t-il pas commencé plus tôt? Le monde a-t-il des bornes, et s'il en a, n'est-il pas suspendu dans un vide infini ? Mettons un peu de clarté dans nos idées, et nous verrons s'évanouir ces nouvelles difficultés.

Le temps, la durée avec succession, n'a point précédé l'existence des créatures; il a commencé avec elles et par elles : le commencement du monde ne ressemble donc point au commencement des choses particulières dans le monde. Tel fait se passe à un moment donné, il prend rang dans une série déjà formée; il se distingue par l'ordre qu'il y occupe relativement à ce qui le précède et à ce qui le suit. Rien de pareil ne se peut concevoir

pour le premier état du monde. Il n'y a point là de commencement figurable à l'imagination, ou qu'on puisse rapporter à une existence antérieure du même ordre; la durée de la création n'est bornée que par l'éternité de Dieu. Un temps vide est une chimère, c'est se figurer une succession et point d'êtres qui se succèdent. Quant à l'éternité, elle n'est, à vrai dire, ni avant ni après le temps; elle est au-dessus, elle est d'un autre ordre. Comme le remarque saint Augustin, si quelque créature existe depuis l'origine du monde, on peut dire qu'elle a été de tout temps, on peut le dire du monde en général; mais il n'en résulte point que le monde soit éternel ou qu'il n'ait point commencé : « Dieu l'a précédé, non par une durée mobile, mais par une permanente éternité (1). » Quand Aristote part de la prétendue éternité du monde pour en déduire l'éternité de Dieu, moteur nécessaire du monde, il mêle et confond les idées les plus simples.

Il n'y a pas plus d'espace que de temps vide. On ne peut se représenter les bornes du monde comme on se représente celles des choses particulières qu'il embrasse. Il ne nage point dans un vide imaginaire, il est à lui-même son propre espace; il n'est borné que relativement à l'immensité de l'étendue intelligible. Or celle-ci, comme l'éternité, est une quantité d'un autre ordre.

Ne demandons plus pourquoi le monde n'a point

(1) *La Cité de Dieu*, liv. XII, chap. XV.

commencé plus tôt ; ce serait demander pourquoi il n'a point commencé plus tôt que lui-même, ou vouloir se représenter un autre univers. Dieu pouvait faire précéder les aînés de la création par d'autres êtres en aussi grand nombre qu'il l'eût voulu ; mais cela revenait à choisir un autre plan du monde, et apparemment il a eu des raisons de s'en tenir au monde où nous sommes. Il pouvait de même multiplier les êtres qui remplissent l'espace ; mais encore une fois, c'eût été le changement de la création actuelle.

Ne demandons plus ce que Dieu faisait avant de sortir de son repos éternel. Il n'existe pour Dieu ni repos ni mouvement, il fait toujours simplement ce qu'il semble qu'il ait fait à une époque particulière. Aujourd'hui, comme dans toute la suite des siècles, il crée et conserve librement le monde ; il le dirige vers les fins qu'il décrète éternellement.

Kant, qui a méconnu les idées en Dieu, ne pouvait atteindre à ces vérités. Son esprit vigoureux, mais étouffé sous le formalisme, a vainement tenté de mettre la raison humaine aux prises avec elle-même, en prétendant que sur la question de l'origine et de la constitution des êtres, on peut soutenir le pour et le contre avec le même succès, par des preuves également démonstratives. C'est ce qu'il appelle les *antinomies de la raison*. Parmi celles qui se rapportent plus directement à notre sujet, nous choisirons ce que dit l'auteur du commencement du monde.

Il doit démontrer la *thèse*, que le monde a commencé, et l'*antithèse*, que le monde ne peut avoir de commencement. Nous n'insisterons pas sur la première proposition ; Kant en donne une démonstration indirecte, fondée sur ce principe que « si le monde n'a pas eu de commencement, une éternité est donc écoulée à tout moment donné ». La création serait fort compromise si elle ne s'appuyait que sur d'aussi vagues arguties, et l'on sent déjà combien l'auteur avait peu approfondi l'idée d'éternité. Examinons l'antithèse, qui doit achever la défaite de la raison : « Supposez, dit Kant, que le monde ait un commencement : puisque le commencement est une existence précédée d'un temps dans lequel la chose n'est pas, un temps doit donc avoir précédé dans lequel le monde n'était pas, c'est-à-dire un temps vide. Or rien ne peut commencer d'être dans un temps vide, parce qu'aucune partie d'un pareil temps ne renferme en soi, plutôt qu'une autre, une condition distinctive de l'existence, de préférence à la condition de la non-existence (tout en supposant, du reste, que cette condition existe par elle-même ou par une autre cause). Plusieurs séries de choses peuvent donc bien commencer dans le monde, mais le monde lui-même ne peut avoir aucun commencement, et par conséquent est infini par rapport au temps passé (1). »

On ne sait ce qu'on doit admirer le plus, ou du vide

(1) *Critique de la raison pure*, trad. par Tissot, t. II, p. 21.

de pareils arguments, ou de l'espèce d'autorité qu'ils ont obtenue. Ce qu'il y a d'éminemment singulier dans le commencement du monde, ce qui le distingue de tout autre commencement, n'est pas même soupçonné, ni par conséquent la vraie question touchée. Et c'est avec ces pauvretés scolastiques que Kant se flatte de barrer à la connaissance humaine les routes de la métaphysique!

III. — Des doctrines contraires à la création; réfutation du panthéisme.

On a coutume de réduire à deux les systèmes qui nient la création : le *dualisme* et le *panthéisme*. On peut en effet ramener à ce dernier soit *l'athéisme matérialiste*, qui accorde au monde l'éternité, l'infinité et la plupart des attributs divins, soit cette sorte d'idéalisme qui ne voit dans le monde qu'une illusion et qu'on appelle *acosmisme*. Absorber Dieu dans le monde, ou le monde en Dieu, c'est toujours ne reconnaître qu'une seule substance réelle, et exclure l'acte créateur.

Mais le dualisme, à son tour, est-il autre chose qu'une espèce de panthéisme? Il consiste à admettre, pour expliquer les choses, deux principes coéternels : l'un ordinairement conçu comme passif, la matière; l'autre intelligent et actif, Dieu, ordonnateur de la matière. De leur concours résulte l'univers. On ne voit pas, dans ce système, pourquoi l'un des deux principes porte seul le nom de Dieu. La matière est éternelle, souverainement

indépendante, puisqu'elle est par soi : elle participe donc aux attributs divins, comme l'autre principe; ou plutôt c'est la réunion des deux principes qu'il faudrait appeler Dieu. En creusant le dualisme, on trouve au fond un panthéisme à double face, analogue au système de Spinoza. Le *manichéisme*, qui reconnaît aussi deux principes éternels, l'un bon, l'autre mauvais, est une forme de dualisme plutôt morale que métaphysique.

En général, toute doctrine qui accorde l'éternité à d'autres êtres qu'à Dieu, est réductible au panthéisme : en divinisant les créatures, on renverse la création. C'est encore en saper le fondement que d'imposer à Dieu la nécessité de créer : en faisant le monde nécessaire, on abolit la liberté, par conséquent la spiritualité de Dieu.

Comme la création est la doctrine propre du spiritualisme, la doctrine propre du panthéisme est l'*émanation*. On appelle ainsi l'éternel écoulement de la substance de Dieu dans le monde, avec lequel Dieu s'identifie; il s'opère, non par le choix éclairé d'une volonté toute-puissante, mais par la loi d'une aveugle nécessité. Dieu et le monde ne diffèrent plus que comme les deux faces d'une même chose; Dieu, si toutefois ce mot offre encore un sens à l'esprit, n'est que l'unité abstraite du monde, et le monde est la nature de Dieu manifestée, son Verbe. Dans les conceptions du génie antique, les émanations de la puissance divine furent généralement considérées comme décroissantes, formant des produc-

tions de moins en moins parfaites. Au contraire, l'idée du progrès, si familière à l'esprit moderne, se refléta jusque dans ses erreurs; la perpétuelle émanation des êtres se fit selon un ordre ascendant: étrange passage du néant à la perfection, que traverse, par des évolutions sans fin, le dieu-monde, substance universelle et unique.

Confondre la production et le développement du monde avec la vie éternelle, et s'il est permis de le dire, le développement interne de Dieu, tel est le vice radical du panthéisme. « La toute-puissance de Dieu, dit Spinoza, est éternellement en acte, et ne cessera jamais de persévérer dans la même activité (1). » On l'accorde pour l'éternelle et parfaite détermination de la Volonté, du Verbe et de l'Amour divin; mais de là faut-il conclure avec l'auteur que « toutes choses ont émané ou émaneront de la nature infinie de Dieu, avec la même nécessité qu'il suit et suivra éternellement de la nature du triangle que ses trois angles égalent deux droits? » Alors donc l'absolu n'a d'existence que par les choses particulières: ainsi l'enseignent Schelling et Hegel, après Spinoza. Ne faut-il pas, disent-ils, que l'unité se développe en pluralité, que l'infini éclate par l'inépuisable variété des choses finies? Faibles métaphysiciens! ils n'aperçoivent pas cette pluralité, cette variété de l'infini là où elle peut seulement se rencontrer en vérité, dans la

(1) *Eth.*, part. I, propos. XVII, Schol.

plénitude sans bornes de bien, de vrai, de beau, par laquelle la nature divine se manifeste en soi et pour soi, indépendamment de l'existence de monde!

Les panthéistes parlent sans cesse de l'infini, de l'absolu, et ils en détruisent l'idée. En effet, l'infini, le parfait s'anéantit dès qu'on tente de l'enfermer dans l'évolution successive et par conséquent toujours infiniment imparfaite du monde. Le dieu progressif de Schelling, le dieu de Hegel, fils du néant, n'arrive point à l'existence réelle : il reste éternellement dans les limbes d'un fantastique devenir. Le panthéisme abolit le divin véritable.

Que faut-il pour dissiper cette dévorante erreur? Il suffit du rappel de la pensée à elle-même. Chacun n'a qu'à rentrer en soi pour contempler deux ordres différents d'idées, dont l'un constitue sa propre substance, et l'autre la substance souverainement parfaite ; pour voir dès lors sa personnalité se distinguer de la personnalité divine en s'y subordonnant, et du même coup s'évanouir ce fantôme d'une substance unique, qui entraîne dans la ruine de la création toute individualité, toute liberté, toute différence du bien et du mal.

Sorti de la confusion des idées et de l'anarchie des doctrines, qu'il redouble, le panthéisme, à une époque de décadence philosophique, séduit les imaginations par un faux air de grandeur, par l'appât d'une science sans voiles et sans bornes, par ses fastueuses promesses de *construire l'univers* après avoir *construit Dieu*. Mais l'es-

prit humain a beau s'enfler dans son orgueil, il n'est point la raison première et dernière, le principe et la fin des choses, ce qu'il faudrait être pour tout pénétrer.

CHAPITRE II.

DES CONDITIONS GÉNÉRALES DE LA CRÉATION.

I. — De la toute-puissance divine dans l'œuvre de la création. Doctrine comparée de la Bible et de Platon.

La création est un acte volontaire et libre de l'esprit souverainement parfait; par conséquent on doit y rencontrer les conditions essentielles d'une action volontaire, affranchies seulement de toute limite. L'activité divine entière, volonté, intelligence, amour, doit y intervenir, la volonté gardant le principal rôle. En déterminant sur ce principe, avec la réserve que le sujet commande, l'opération divine, on ne tombe point dans l'anthropomorphisme. Autre chose est de prêter à Dieu les formes, les infirmités et les passions de l'homme; autre chose de lui reconnaître les attributs de la nature spirituelle. Sous prétexte de fuir l'anthropomorphisme, on enlève à Dieu ce qu'il y a de plus grand : la sagesse, la liberté, l'amour; on finit par en faire un destin aveugle et une creuse abstraction. On ne trouve pas le Dieu-esprit assez relevé, et on le détrône pour mettre à la place un dieu-nature, un dieu-matière !

Esprit parfait, Dieu manifeste dans ses œuvres la toute-puissance, la toute intelligence et le suprême amour. Sans diviser l'opération divine, essayons de voir les éléments qui concourent à la former.

Nul être hors de Dieu. Il n'a rien à emprunter au dehors pour son œuvre, ni le fond ni la forme. Il renferme tous les genres, tous les degrés d'être, dans la riche simplicité de sa substance. Là réside la Nature des choses, l'éternel et insondable Abîme, dont la possession rend Dieu tout-puissant. On pourrait l'appeler, dans un sens métaphysique, la *matière* ou le premier fondement de la création. Mais qui pénétrera jusqu'à la racine de la toute-puissance? Qui tentera de peindre cette éternelle possibilité des choses, ce mélange infini de toutes les substances, ce chaos divin, qui n'a jamais été un chaos réel, puisque éternellement l'intelligence et l'amour l'ont ordonné, fécondé?

L'auteur de la *Sagesse*, s'adressant à Dieu : « Ta main toute-puissante, dit-il, a créé l'univers d'une *matière informe* (1). » Cette matière informe n'est point une substance coéternelle à Dieu. Tout l'esprit de la Bible repousse le dualisme. Le néant de la créature, le souverain domaine de la divinité y sont exaltés à chaque page; l'univers entier semble emprunter la voix du psalmiste, pour s'écrier en face de l'Être des êtres : « Ma substance est devant toi comme si elle n'était

(1) *Sagesse*, XI, 18.

pas (1). » Il faut sortir du temps pour entendre le langage des écrivains sacrés ; dans le vol hardi de leur enthousiasme, ils vont contempler au sein de l'infini les semences éternelles des êtres.

Peut-être ces hautes vérités ne furent pas inconnues des anciens sages ; on croit en retrouver les vestiges dans les cosmogonies qui placent le Chaos et la Nuit à l'origine des choses.

Il existe sur ce point une frappante analogie entre la Bible et Platon. Les pensées, les mots, tout se ressemble ; et l'on aime à voir la philosophie réunir en faveur de ses principes la plus grande autorité religieuse et la plus grande autorité humaine. Disons d'abord que les théories générales de Platon, que l'esprit de ses ouvrages réclame la création non moins impérieusement que l'esprit de nos Écritures. Qui a plus nettement enseigné le commencement du monde et du temps? Qui a mieux saisi le rapport du temps à l'éternité ? « Le temps, dit Platon, a été fait avec le monde, afin que, nés ensemble, ils finissent ensemble, si jamais leur destruction doit arriver ; et il a été fait sur le modèle de la nature éternelle, afin qu'il lui ressemblât le plus possible. Le modèle est existant pendant toute l'éternité, et le monde a été, est et sera pendant toute la durée du

(1) Psaume XXXVIII, 6. — Conf. *Isaïe*, XL, 17 : « Tous les peuples sont devant ses yeux comme s'ils n'étaient pas ; ils sont pour lui comme le vide et le néant. »

temps (1). » Lors donc que Platon à son tour parle d'une matière informe, lorsque avec une poétique énergie il dit que « Dieu prit la masses des choses visibles qui s'agitait d'un mouvement sans frein et sans règle, et que du désordre il fit sortir l'ordre (2), » n'est-il pas évident qu'il s'attache à dépeindre en langage du temps les opérations éternelles et qu'il n'exprime que le concours de la sagesse avec la toute-puissance ?

Bordas n'hésite pas à reconnaître que « Platon enseigne la création, non aussi explicitement, mais aussi rigoureusement que Moïse. La matière qu'il a l'air de supposer préexistante et incréée, n'est point la matière proprement dite, savoir : la terre, l'eau, l'air, le feu, enfin les éléments; il déclare en termes formels qu'ils ont été faits. Alors, qu'est-ce que cette matière ? C'est, selon lui, ce qui reçoit toutes les propriétés et n'en a aucune. C'est donc ce qui resterait si l'on ôtait aux corps bruts l'étendue, l'impénétrabilité, la pesanteur et les autres qualités; si l'on ôtait de plus aux plantes la faculté de se nourrir, aux animaux, avec la faculté de se nourrir, celle de sentir et de se mouvoir, et si l'on ôtait aux esprits la pensée. Or, il est clair qu'il ne resterait rien,

(1) *Timée*, t. XII des *Œuvres de Platon*, trad. par M. Cousin, p. 131. Platon ajoute que « Dieu, pour produire le temps, fit naître le soleil, la lune et les planètes, *afin de marquer et de maintenir les mesures du temps.* » Ne sont-ce pas les paroles de la Bible, *Genèse*, I, 14 : *Fiant luminaria..., et sint in signa et tempora, et dies et annos?* Il y a d'autres traits non moins frappants de ressemblance.

(2) *Timée*, p. 113.

attendu que c'est là ce qui les compose. Ainsi, la matière prise dans ce sens est l'absence des propriétés constitutives des choses, et cette absence est pour les choses la possibilité de recevoir ces propriétés, par conséquent la possibilité de recevoir l'existence. En Dieu qui renferme la plénitude de l'être, il n'y a pas lieu de considérer la matière par rapport à lui, mais seulement par rapport aux créatures, dont sa toute-puissance rend l'existence possible. Sous ce point de vue, la matière revient à l'idée générale de l'être, idée qui implique la possibilité de tous les êtres et l'existence actuelle de l'être parfait. Platon fut conduit à envisager ainsi la matière par le besoin de réfuter l'école métaphysique d'Élée, qui n'admettait qu'un être, rejetant, et l'existence actuelle des autres, et leur possibilité. D'où il suit que la matière, chez lui, loin d'infirmer la création complète, n'est destinée qu'à l'établir (1). »

On n'a pas toujours compris la profonde doctrine de la Bible et de Platon. Bon nombre de commentateurs du philosophe grec ont pris pour une substance réelle cette matière sans forme et sans propriétés. Saint Augustin est tombé dans une erreur analogue au sujet de quelques paroles de la Genèse ; il s'imagine que Dieu créa d'abord je ne sais quelle ombre d'existence qu'il appelle *mutabilité*, pour en tirer ensuite l'univers visible.

(1) *Mélanges philos. et relig.*, p. 104. — Conf. *OEuvres posthumes*, t. I, p. 183, où se trouve indiquée une correction que nous avons ici insérée dans le texte.

Mais le grand docteur n'est pas peu embarrassé pour donner à cette fiction une apparence de réalité : « Est-ce un esprit ? Est-ce un corps ? Est-ce une combinaison de l'un et de l'autre ? Certes, si l'on pouvait dire d'une chose qu'elle est un mélange du néant et de l'être, je le dirais de cette mutabilité. Et pourtant il fallait bien qu'elle eût un être quelconque, *qu'elle fût d'une manière ou d'une autre avant toute forme,* pour que la matière fût susceptible de recevoir des formes visibles et si bien ordonnées (1). » Il est impossible de se mieux réfuter soi-même.

De quelque nom que l'on se serve, il faut reconnaître en Dieu le centre unique, la source inépuisable des êtres. C'est là que s'appuie la volonté divine pour réveiller de leur sommeil les germes innombrables des mondes. Initiative toute-puissante, si l'on peut le dire, qui n'arrive point à l'exécution sans la coopération de l'intelligence et de l'amour.

II. — De l'intelligence divine dans l'œuvre de la création. Des causes finales. Erreur de l'optimisme.

C'est le propre d'un être raisonnable d'agir en connaissance de cause ; on ne peut donc admettre que Dieu ait créé le monde au hasard, sans dessein et sans choix. Plongeant dans les abîmes de la toute-puissance, l'in-

(1) *Confess.*, liv. XII, chap. VI.

telligence suprême a dû en tirer un plan du monde, un ensemble et un ordre des êtres, conçu avec une sagesse infinie. Que de faces diverses des choses! Que de rapports de toutes avec chacune et de chacune avec toutes! Quelle profondeur de combinaisons! Dans la nature absolue des choses, tout genre, toute espèce renferme une infinité d'individus; chaque individu à son tour est susceptible d'une infinité de rapports et de modifications. C'est au sein de ces infinités d'infinis que s'exerce le choix divin. Dans le monde de la matière, il faut déterminer un premier mouvement, « en connaître clairement toutes les suites et toutes les combinaisons de ces suites; non-seulement toutes les combinaisons physiques, mais toutes les combinaisons du physique avec le moral et toutes les combinaisons du naturel avec le surnaturel (1) ». Même enchaînement des causes et des effets, à travers les complications des actes libres, dans le monde des esprits; même nécessité de tout prévoir, de tout coordonner dès le point de départ. Envisagée du côté de l'intelligence divine, la création est vraiment *élection*, et cette élection suppose une incomparable sagesse.

Ce n'est pas sans étonnement qu'on voit un philosophe comme Descartes rejeter une doctrine si conforme à la saine raison. N'admettant en Dieu qu'une volonté aveugle, arbitraire, que ne guident point les idées éternelles du vrai et du bien, il prétend exclure des sciences

(1) Malebranche, *Entretiens métaphysiques*, X, 17.

la recherche des *causes finales* ou la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses. Ce n'est pas l'abus qu'en peut faire notre intelligence bornée, c'est l'usage même qu'il proscrit ; il arrive à ébranler le fondement de toutes les vérités absolues :

« Il répugne, dit-il, que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais, n'y ayant aucune idée qui représente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire, ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin, avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de sa volonté. Et je ne parle pas ici d'une simple priorité de temps, mais bien davantage je dis qu'il a été impossible qu'une telle idée ait précédé la détermination de la volonté de Dieu par une priorité d'ordre, ou de nature, ou de raison raisonnée, ainsi qu'on la nomme dans l'école, en sorte que cette idée du bien ait porté Dieu à élire l'un plutôt que l'autre. Par exemple..., il n'a pas voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, parce qu'il a connu que cela ne se pouvait faire autrement ; mais au contraire..., d'autant qu'il a voulu que les trois angles d'un triangle fussent nécessairement égaux à deux angles droits, pour cela, *cela est maintenant vrai,* et il ne peut pas être autrement, et ainsi de toutes les autres choses (1) ».

(1) Descartes, *Réponse à la sixième objection contre les Méditations.*

Bayle a raison de dire que ce faux principe de Descartes « ouvre la porte au pyrrhonisme le plus outré (1); » et Malebranche, « qu'il répand des ténèbres si épaisses, qu'il confond le bien avec le mal, le vrai avec le faux, et fait de toutes choses un chaos où l'esprit ne connaît plus rien (2). » En effet, « si Dieu a fait les esprits et toutes choses arbitrairement, la vérité dans ce cas n'étant que ce qu'il a voulu, elle peut être différente pour chaque esprit, différente dans les choses pareilles, différente selon les temps, c'est-à-dire qu'elle n'existe point pour les êtres créés. La vérité, anéantie dans l'univers, se conserve-t-elle du moins en Dieu? Non, car elle ne manque dans l'effet que parce qu'elle manque dans la cause. S'il n'y a pas de vérité dans l'univers, c'est qu'il n'y en a pas dans la volonté créatrice. Mais la volonté de Dieu est une partie de son être, ou plutôt elle est son être même voulant. Donc l'absence de vérité, le néant s'introduit dans l'être même de Dieu. Dieu n'est plus qu'une notion creuse, comme l'univers une vaine apparence. Voilà ce qui reste quand on exclut la raison ou les idées éternelles du conseil divin, qu'on les méconnaît comme le principe et la loi de tout, qu'on les réduit à n'être qu'une production arbitraire (3) ».

Leibnitz a combattu l'erreur de Descartes avec non moins de force que Malebranche. Tous les deux ils exal-

(1) Bayle, *Réponse à un provincial*, chap. LXXXIX.
(2) Malebranche, *Entretiens métaphysiques*, IX, 13.
(3) Bordas, *le Cartésianisme*, t. II, p. 211.

tent la sagesse divine dans la création, et relèvent les causes finales dans la science. Mais ils croient que la sagesse de Dieu l'oblige invinciblement à choisir le plan du plus parfait et du meilleur des mondes possibles : ils professent l'*optimisme*, et n'évitent un excès que pour tomber dans l'excès opposé.

En effet, qu'entendent-ils par ce meilleur des mondes? Ils arrivent à se représenter par là une sorte de *maximum* dans la création, une quantité fixe qu'on ne pourrait dépasser. A la fin de ses *Essais de théodicée*, Leibnitz compare à autant d'appartements distincts les divers plans du monde que la pensée divine a pu concevoir : « Les appartements, dit-il, allaient en pyramide; ils devenaient toujours plus beaux, à mesure qu'on montait vers la pointe, et ils représentaient de plus beaux mondes. On vint enfin dans le suprême qui terminait la pyramide et qui était le plus beau de tous; car la pyramide avait un commencement, mais on n'en voyait pas la fin; elle avait une pointe, mais point de base; elle allait croissant à l'infini. C'est parce qu'entre une infinité de mondes possibles, il y a le meilleur de tous, autrement Dieu ne se serait point déterminé à en créer aucun; mais il n'y en a aucun qui n'en ait encore de moins parfaits au-dessous de lui : c'est pourquoi la pyramide descend à l'infini (1). »

Ce modèle suprême était le plan du monde réel. Mais

(1) *Théodicée*, III, 416.

n'y a-t-il pas contradiction dans la supposition de Leibnitz? Comment concevoir, dans un ensemble quelconque de créatures, une perfection déterminée au-dessus de laquelle il n'en existerait point de plus grande? N'est-ce pas comme si l'on exigeait que parmi les nombres 1, 2, 3, 4, etc., il y en eût un plus grand que tout autre? Le monde actuel lui-même ne croît-il pas à chaque instant en durée et peut-être en quantité d'être? Les œuvres de Dieu restent toujours bornées, toujours infiniment éloignées de sa souveraine perfection; elles peuvent s'en rapprocher sans cesse, mais elles repoussent un *maximum* où devrait s'arrêter la toute-puissance divine. La véritable idée de l'infini condamne l'optimisme.

D'ailleurs, vouloir que Dieu se décide par la considération de la valeur de son œuvre, n'est-ce pas rendre la création nécessaire et forcer le choix divin? Or, comme l'observe Fénelon, « ce serait à la créature une souveraine perfection, d'avoir non-seulement une existence nécessaire, mais nécessaire à Dieu même; et ce serait à Dieu une souveraine imperfection, de ne pouvoir être parfait, en un mot, de ne pouvoir être Dieu même sans l'existence actuelle de sa créature (1). » On reviendrait ainsi au panthéisme, avec lequel l'optimisme a plus d'un rapport.

(1) *Réfutation du système du P. Malebranche sur la nature et la grâce*, chap. VII.

Cependant Fénelon, qui revendique la liberté divine, ne s'égare-t-il pas à son tour, lorsqu'il établit que « Dieu choisit sans autre cause de détermination que sa volonté suprême, qui fait bon tout ce qu'il veut...; qu'il trouve dans sa propre volonté la dernière raison de tout ce qu'il a fait » (1)? Il ne faudrait pas, pour éviter l'optimisme, se précipiter dans l'indéterminisme absolu. Ce qu'il faut, c'est de sauvegarder l'indépendance propre de la volonté divine en l'accordant avec la sagesse.

III. — De l'amour divin dans l'œuvre de la création. Motif et terme de l'acte créateur.

Heureux et parfait en lui-même, n'éprouvant aucun besoin et ne pouvant subir aucune contrainte, Dieu, quel que soit le motif qui le décide à créer, reste souverainement libre. Il ne s'enrichit point par la création; il ne s'appauvrit pas davantage. Avant d'être pour elles-mêmes, les créatures étaient en Dieu tout ce qu'elles peuvent être pour Dieu. Elles ne lui sont jamais ni nouvelles ni utiles à aucun degré; car il contient tout, connaît tout, possède tout dans sa vie éternelle. Ni le nombre ni la grandeur des créatures ne sauraient conférer à la création un prix qu'elle n'a point devant lui : « Qu'à chaque instant de son éternité, dit Bordas, Dieu jetât à l'existence des myriades d'univers, il ne diminuerait

(1) *Réfutation du système du P. Malebranche sur la nature et la grâce*, chap. VIII.

point l'abîme qui le sépare du moindre atome. » Scrutons, s'il se peut, le conseil de l'Éternel, mais sans jamais perdre de vue sa souveraine indépendance.

C'est en recherchant le motif de la création, inséparable d'un certain attrait qui a fait pencher le cœur de Dieu, que l'on peut découvrir la part de l'amour divin. Ce motif, cet attrait conçu de toute éternité, Dieu évidemment n'a pu le tirer que de son propre sein. Mais en fait quel est-il? Les uns l'ont placé dans la gloire de Dieu, les autres dans sa bonté.

On entend par la gloire de Dieu cet éclat, cette perfection des créatures, qui forme, à parler humainement, comme la bonne réputation du créateur, qui est de nature à lui faire honneur. Ce n'est pas qu'il faille s'imaginer en Dieu un besoin de se faire respecter ou craindre, de se faire aimer ou adorer ; ce serait donner une valeur propre à la créature. La gloire de Dieu ne se sépare point de l'ordre de l'univers, où éclate sa sagesse ; elle paraît en effet une condition comme un résultat nécessaire de la création, mais ce but exclut-il le motif de la bonté?

Platon écrit dans le *Timée :* « Dieu était bon ; et celui qui est bon n'a aucune espèce d'envie. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même. Quiconque, instruit par des hommes sages, admettra ceci comme la raison principale de l'origine et de la formation du monde, sera dans le vrai. » Saint Augustin voit de même dans

la bonté de Dieu « la raison suprême de la création ; raison si juste et si convenable qu'il suffit de la considérer avec attention et de la méditer avec piété pour mettre fin à toutes les difficultés sur l'origine des choses (1). » La plupart des philosophes et des théologiens s'accordent avec Platon et Augustin pour rapporter la création à la bonté, à la libéralité infinie du Créateur. Ce motif, aussi touchant que profond, parle au cœur comme à l'esprit, et l'on peut y rattacher la souveraine gloire de Dieu. La bonté est d'autant plus grande et glorieuse, qu'elle est plus gratuite ; elle est d'autant plus gratuite, que le bienfaiteur est plus puissant, plus au-dessus du besoin, et par cela même plus dégagé de tout intérêt, de tout espoir de retour et de récompense. Quelle n'est donc pas la grandeur et la gratuité de la bonté divine dans la création, puisque Dieu n'en peut retirer aucun bien propre et direct ! C'est l'opposé du besoin, le don qui vient de plénitude et de surabondance d'être ; c'est une bienfaisance vraiment absolue qui ne saurait jamais convenir à l'homme, et toute autre ne conviendrait point à Dieu. Plus on médite cette idée, plus on y trouve de convenance et l'on y puise de consolation.

La volonté de Dieu, en union avec l'intelligence et l'amour, se porte à l'être et au bien ; elle tend, par la perfection de toutes choses, à imprimer au monde et à

(1) *Cité de Dieu*, XI, 23.

tout ce qu'il renferme le caractère des attributs infinis de son auteur. La résolution finale a pour objet l'ensemble de la création se déroulant dans la suite des âges, ce *poëme sublime des siècles*, comme l'appelle Augustin (1). Mais l'unité de plan n'empêche pas qu'il n'y ait divers degrés dans l'adhésion que Dieu donne, par son décret définitif, à l'existence des choses qui doivent former le monde. Il veut les unes comme but, les autres comme moyen, d'autres simplement comme une suite, une condition : il en est qu'il rejetterait si elles étaient seules, si elles n'étaient liées à d'autres qu'il a résolu de créer. Ainsi, pour le mal qui se rencontre dans les œuvres de Dieu, on dit avec raison qu'il le permet, et non à proprement parler qu'il le veut. Ce n'est pas qu'il n'ait dû aussi en tenir compte et que tout n'influe dans le consentement divin; mais on a toute raison de prétendre que le mal n'y figure point au même titre ue le bien. En général, si Dieu s'occupe de la destinée de tous les êtres, sa volonté se diversifie à l'infini selon la nature des objets, et sans doute les êtres pensants tiennent la première place dans sa sollicitude paternelle.

On appelle ordinairement *volontés antécédentes* ces relations diverses du consentement divin à chaque chose lorsqu'elles sont détachées et considérées à part; et l'on appelle *volonté conséquente* la résolution définitive

(1) *Cité de Dieu*, XI, 18.

et entière. « Cette volonté conséquente, finale et décisive, remarque Leibnitz, résulte du conflit de toutes les volontés antécédentes, tant de celles qui tendent vers le bien que de celles qui repoussent le mal, et c'est du concours de toutes ces volontés particulières que vient la volonté totale; comme dans la mécanique le mouvement composé résulte de toutes les tendances qui concourent dans un même mobile et satisfait également à chacune, autant qu'il est possible de faire tout à la fois. Et c'est comme si le mobile se partageait entre toutes ces tendances (1). »

En Dieu, l'infinité des degrés d'adhésion de la volonté et de l'amour correspond à l'infinité des combinaisons de l'intelligence. L'une et l'autre accablent notre raison et doivent nous convaincre que l'œuvre créatrice renfermera toujours pour nos regards bornés d'impénétrables secrets.

CHAPITRE III.

DES RAPPORTS DE DIEU AU MONDE.

1. — De Dieu comme conservateur.

La même toute-puissance, la même sagesse, la même bonté infinie éclatent dans la conservation comme dans

(1) *Théodicée*, I, 22.

la création. Les créatures ne se suffisant point à elles-mêmes, la force divine continue de les soutenir dans le fond de leur être, dans chacune de leurs propriétés et de leurs actes : sans avoir à les tirer à chaque instant du néant, elle les empêche d'y retomber.

Les forces créées et la force incréée qui les conserve sont parfaitement distinctes, mais non séparées; elles s'unissent intimement, dans la nature entière comme dans l'humaine pensée, pour constituer la réalité des choses. Ici encore la métaphysique complète les autres sciences; celles-ci ne regardent que les êtres particuliers, la métaphysique montre Dieu et son action invisible partout unie aux phénomènes naturels. Le même esprit souverain que nous avons trouvé présent au dedans de nous, sait également, dit un philosophe théologien, « s'accommoder à toutes les créatures en leurs opérations; et sans diviser son unité ou affaiblir sa vertu, il éclaire avec le soleil, il brûle avec le feu, il rafraîchit avec l'eau et il produit des fruits avec les arbres. Il est aussi grand sur la terre que dans les cieux, et quoique ses effets soient différents, sa puissance est toujours égale (1). »

Si le concours divin soutient tout, se rencontre partout, partout il obtient nécessairement la part principale. Les créatures agissent réellement; mais Dieu prévient, suit, achève leurs opérations par sa force

(1) Le P. Senault, de l'Oratoire, *De l'usage des passions*, 1er traité, discours II.

souveraine. A l'origine, c'est le secours d'une force prévenante, excitante, une *prédétermination* ou *prémotion*, que les scolastiques ont souvent exagérée jusqu'à supprimer la coopération des forces naturelles. Pendant toute la durée des actes, c'est un *concours efficace universel*, du moins pour tout ce que l'acte renferme de réel, c'est-à-dire de bon et de vrai.

Le secours divin est le stimulant supérieur, intime, indispensable, de l'activité des créatures. Il l'aide à se déployer et ne se fait point sentir comme une force étrangère.

Enfin, la créature ne pouvant jamais sortir de son ordre ni acquérir de droit absolu, le secours divin reste toujours un don volontaire et libre. A ce titre on l'appelle quelquefois *grâce;* mais sans contester l'entière gratuité de la conservation aussi bien que de la création, il convient de réserver ce terme pour désigner spécialement le secours de réparation, sur lequel nous aurons plus d'une fois à revenir.

II. — De la Providence.

La double qualité de créateur et de conservateur réserve à Dieu une autorité souveraine, infinie, qui embrasse tous les êtres, tous les événements, tous les temps, tous les lieux : on l'appelle la *Providence*.

Que l'on réunisse les attributs du père le plus tendre, du maître le plus légitime, du chef le plus puissant, le

plus vigilant, le plus magnanime, on n'aura encore qu'une faible idée de cet empire absolu autant que bienfaisant, que Dieu exerce sur le monde et que le nom de Providence rappelle. La sollicitude et les soins d'un père, d'un maître, d'un chef, sont bornés, ne saisissent que l'extérieur des choses et peuvent rencontrer mille obstacles : Dieu agit au dedans, il agit toujours et partout et rien ne résiste à sa puissance. Il commande, et le cours des siècles se déroule avec docilité. Il mène le monde à ses fins par des voies simples, par des lois générales et constantes, quoique proportionnées à la nature des différents êtres. Avec la direction suprême, il a aussi la suprême responsabilité : il tire le bien du mal et tourne à sa gloire la malice même et les défauts de ses créatures.

Rien n'est soustrait à l'action de la Providence. Le vulgaire en est surtout frappé dans les grandes circonstances, les révolutions subites, les faits qui marquent dans la destinée des individus et des peuples, de l'humanité et de l'univers. Il semble qu'alors la main de Dieu soit plus visible : O Providence, s'écrie-t-on, ce sont là de tes coups ! On n'a pas tout à fait tort. Il est certain que la volonté antécédente de Dieu, dans la disposition des événements, a eu particulièrement égard à ces causes plus décisives; mais il ne faut pas croire que Dieu n'intervienne que dans les crises de la nature et de la société. La vie la plus humble est réglée comme le sort des plus puissants empires. Dieu prend soin de

chacun de nous; il conduit tout pour le mieux, dans les limites du possible et du juste. Toutes les créatures ont occupé et occupent sa pensée éternelle; il verse continuellement sur toutes les trésors inépuisables de sa bonté (1).

Il n'est point interdit de chercher dans l'histoire le plan ou les traces du gouvernement providentiel; on en tirera toujours de nombreux sujets d'admiration et de reconnaissance. Cependant nous jugeons surtout de la Providence à priori ou par les idées, car notre science historique la plus vaste n'embrasse qu'un coin d'un tableau immense, dont les proportions générales et le sens définitif échappent à la faible vue des mortels.

La Providence implique nécessairement la prescience et la prédestination, et le spiritualisme s'est signalé dans tous les temps par la fidélité avec laquelle il a sauvegardé ces incommunicables attributs de la sagesse et de la puissance divine.

Par le terme de *prescience* on désigne tout à la fois la souveraine indépendance de la science de Dieu, qui ne peut tirer ses connaissances que de lui-même, et l'immutabilité, la préexistence éternelle de cette science par rapport aux événements du monde. On ne pourrait y mettre des bornes qu'en déniant à l'esprit absolu, soit la perfection de la science en général, soit le choix

(1) Psaume CXLIV, 16 : *Aperis tu manum tuam et imples omne animal benedictione.*

éclairé qui précède logiquement la création, et en ébranlant ainsi l'universalité de la Providence. Restreignez en quoi que ce soit cette faculté infinie, ineffable, vous laissez Dieu comme à tâtons dans le monde, attendant avec le commun des spectateurs l'issue des événements; vous abaissez la suprême intelligence au niveau de l'homme et de ses prévisions incertaines; vous dégradez la nature divine.

On entend par *prédestination* la décision éternelle et l'infaillible préparation de tout le bien qui se fait dans le monde, et spécialement du bonheur définitif des créatures intelligentes, qu'on peut regarder comme le but principal de la création. On dit justement que le bien seul est prédestiné, parce que Dieu le veut directement et l'opère, au lieu qu'il permet seulement le mal et le laisse opérer aux créatures.

La prédestination est étroitement liée avec la prescience et paraît même lui fournir une base nécessaire. Ce serait également avoir des idées bien indignes de Dieu que de la nier ou de la restreindre.

III. — De l'action providentielle dans ses rapports avec la liberté des créatures. Difficultés métaphysiques et morales.

Qu'il s'agisse des esprits ou des corps, les mêmes titres de créateur et de conservateur emportent toujours le même domaine absolu de Dieu, la même nécessité d'un concours actif universel; mais le concours se

proportionne à la nature des êtres intelligents. Le rapport s'établit de personne à personne, et restant libre des deux côtés, il prend une valeur morale, une dignité et quelquefois une grandeur tragique dont rien n'approche dans l'univers matériel.

Ce rapport ne saurait rester le même quand les créatures font le bien et quand elles font le mal. Font-elles le bien, on doit l'attribuer tout entier à Dieu en même temps qu'à leur libre arbitre, mais à Dieu infiniment plus qu'à elles : aussi dit-on qu'il donne le bon vouloir, le bon choix, qu'il opère le vouloir et le faire (1); ce qui est métaphysiquement rigoureux, pourvu qu'en parlant ainsi on ne prétende point exclure la coopération du libre arbitre. « De ce que l'homme, dit Bordas, est intérieurement, immédiatement uni à Dieu, il suit que Dieu concourt avec lui, et infiniment plus que lui, dans le penser et le vouloir; que le prévenant pour commencer, le prévenant pour continuer, le prévenant pour achever, il détermine le choix du libre arbitre, si ce choix est bon (2). »

Quant au choix mauvais, ajoute le même philosophe, « l'homme le détermine lui-même en ne correspondant point au concours de Dieu. » En effet, d'une part, Dieu ne refuse jamais un secours suffisant, du moins à l'homme juste, car pour le méchant, la privation de

(1) *Philipp.* II, 13.
(2) *Œuvres posthumes*, t. II, p. 359.

secours peut être une suite et une punition méritée de ses fautes antérieures ; d'autre part, le résultat prouve que Dieu n'a point jugé bon d'opérer avec une pleine efficacité.

Faut-il conclure de là que l'homme agit davantage dans le mal ou qu'il est esclave dans le bien ? Ce serait une grossière erreur. Le concours divin pour les esprits est un concours de force, de lumière et de suprême attrait, qui accroît intérieurement leur énergie, leur intelligence, leur amour ; et pour vivifier et exciter les facultés, il se mêle à elles et, pour ainsi dire, se confond avec elles ; encore une fois, il n'agit point et n'est pont senti comme une force étrangère. Aussi, plus il abonde, plus l'action humaine est elle-même puissante, naturelle et libre.

Disputer à Dieu, sous prétexte de liberté, le souverain domaine des cœurs, serait le fruit de l'ignorance ou de l'orgueil. Dieu dispose d'un attrait infini et il est toujours sûr d'obtenir le consentement sans le contraindre : si tel acte de vertu entre dans ses décrets, l'acte s'accomplira infailliblement et n'en sera que plus libre.

Le bien est simple, naturel, essentiellement intelligible ; aussi croyons-nous que s'il n'y avait point de mal dans le monde, la prescience et la prédestination ne souffriraient pas de difficulté, et que jamais on n'eût agité ces questions épineuses qui ont fait de tout temps le désespoir et presque le scandale de la raison humaine.

L'existence du mal est le grand mystère, insondable peut-être à tout regard mortel.

La possibilité même n'en est pas facile à déterminer : nous parlons du mal moral, qui est la source de tous les autres. Pour qu'il naisse, pour qu'une volonté créée dans le bien succombe et devienne coupable, il faut que Dieu ne lui ait point fourni un secours victorieux, et néanmoins qu'il lui ait offert un secours tel, que, par le bon usage du libre arbitre, elle pût accomplir la loi. Là donc la créature trahit son néant, sa caducité : elle a les forces suffisantes et elle n'use pas bien des forces qu'elle a. Cette vérité certaine découvre le dernier abîme de la métaphysique. Pourquoi Dieu a-t-il permis des épreuves qui n'étaient pas sans doute au-dessus des forces de ses créatures, mais où il savait infailliblement qu'elles succomberaient ? Comment peut-il prévoir des chutes qui pouvaient ne pas arriver? Là se tait la raison créée, ou du moins elle ne fait que balbutier. Ce qu'on a répondu de plus satisfaisant, depuis Augustin jusqu'à Bordas, c'est que la Providence agit dans son ordre, le libre arbitre dans le sien, et qu'un infini les sépare ; ce qui les rend incomparables entre eux et du moins sauve toute contradiction.

Que gagne-t-on, comme l'ont fait quelques partisans de l'indifférentisme, à nier la prescience et la prédestination ? Notre libre arbitre est-il donc plus sage ou meilleur que Dieu ? Au fond, quoi de plus consolant que de sentir sa destinée tout entière entre les mains de

l'Être tout bon et tout-puissant ? Limiter en quoi que ce soit sa science ou son pouvoir, c'est faire la nature des choses irrationnelle et retomber avec le matérialisme sous l'étreinte de l'aveugle fatalité.

Mais c'est assez retenir l'attention sur la pure métaphysique. Le problème de l'existence et de l'origine du mal est le problème de la destinée humaine, car c'est dans le genre humain que se découvrent les désordres qui frappent et troublent la raison. Après avoir traité de la création en général, il est temps d'arriver à l'origine de l'homme en particulier.

CHAPITRE IV.

DE L'ORIGINE DU GENRE HUMAIN.

I. — De l'apparition du genre humain sur la terre. De l'origine des espèces spirituelles en général.

En détournant nos regards de l'immensité de la création pour les fixer sur l'homme, nous ne devons pas nous flatter d'étreindre même ce sujet moins vaste. Notre espèce est-elle contemporaine des premiers jours du monde, est-elle d'une date plus récente ? Les sciences naturelles, notamment la géologie, ne permettent pas d'accorder une très-haute antiquité à l'homme actuel, et assurément il est beaucoup moins ancien que la terre

qu'il habite (1). Mais à quoi tient son apparition sur ce globe? Eût-elle lieu à la suite d'une nouvelle création ou d'une translation, ou ne fut-elle que le développement sous d'autres formes d'un être ayant vécu jusque-là dans un milieu différent? A ces questions, nulle science n'a de réponse certaine, et l'on ne peut qu'entrevoir de loin tant de mystères qui nous touchent de si près.

Cependant il appartient encore à la philosophie d'éclairer les difficiles problèmes de l'origine des êtres, alors même qu'elle ne les résout pas. Elle apprend du moins à les poser nettement, à éviter l'erreur, à ne pas se payer d'illusions, enfin, à consentir d'ignorer ce qu'on ne peut savoir.

On a demandé le secret de l'origine et de la destinée humaine à des sciences nées d'hier et qui se transforment de jour en jour, la géologie et l'anatomie comparée. Avec le temps, ces sciences fourniront leur lumière; mais les premières origines, surtout celles de la nature spirituelle, ne sont point de leur compétence. Quand l'apparition de la vie animale et son développement sur le globe ne seraient pas enveloppés de

(1) Cela serait encore vrai quand on aurait découvert l'*homme fossile*, comme le croient aujourd'hui quelques géologues. Quoique d'une époque reculée, l'homme fossile ne serait pas encore l'homme primitif, loin de là; car, à en juger par ce qu'on rapporte de sa structure dégénérée et des restes de sa grossière industrie, il ne serait qu'un *sauvage fossile*.

mystères, quand on serait arrivé sur ce point à une certitude dont on est encore bien éloigné, qu'en pourrait-on conclure pour le genre humain en tant qu'espèce pensante? Le monde spirituel et le monde physique n'ont point les mêmes conditions d'existence, les mêmes lois, et c'est raisonner en l'air que de conclure arbitrairement de l'un à l'autre.

Voilà ce qu'oublient, dans leurs aventureuses spéculations, les savants qui croient que les entrailles de la terre recèlent la science de l'homme. En général, ils partent de la transformation progressive des espèces vivantes, en poussant le principe jusqu'à la génération spontanée, et considèrent le genre humain comme le dernier terme du développement de la vie organique sur la terre. S'il ne s'agissait que de l'homme physique, la philosophie pourrait, à la rigueur, accorder toutes ces hypothèses, quelque contestées et contestables qu'elles soient; jusque-là elle n'y est point directement intéressée. Mais entre l'animal et l'esprit, entre la nature organique la plus parfaite et la nature pensante la plus inférieure, la distance est infiniment plus grande qu'entre le dernier des végétaux ou même des minéraux et le premier des mammifères : toutes les forces cosmiques seraient incapables de la franchir. L'être pensant réclamera toujours une plus haute origine.

Le règne spirituel, si l'on peut ainsi l'appeler, n'est point un des règnes de la nature; quoiqu'en rapport avec ceux-ci, il s'élève à l'infini au-dessus, et en réa-

lité il forme un monde à part. En admettant comme probable une riche variété de genres et d'espèces dans son sein, on ne serait point autorisé à y transporter une prétendue loi de transformation et de mélange des types. Si une variabilité incessante paraît le lot des choses inférieures et sensibles, tout ce qui jouit de la raison possède plus de fixité, tend à l'immuable, à l'éternel. On sait que l'âge n'a point les mêmes effets sur l'âme que sur le corps Ayant en soi les plus éminents attributs de la substance, seules monades réelles, rien n'empêcherait les esprits de manifester dès le principe les caractères d'une espèce donnée, s'ils les possédaient réellement; aussi la métaphysique repousse, non-seulement le passage par voie de continuité, de la vie animale à la vie de la pensée, mais aussi la transformation, par l'influence des milieux, d'une espèce pensante en une autre. Plus affranchis des causes extérieures, les esprits ne subissent de changements profonds que par leur propre action, par la vertu ou par le vice, par le bon ou le mauvais usage de leurs facultés. C'est ainsi qu'ils s'élèvent ou s'abaissent dans l'échelle des êtres, et peut-être passent d'une espèce à une autre.

Le penseur qui médite sur les origines du genre humain ne trouve que peu de secours dans les sciences physiques et les analogies tirées de l'ordre matériel. Quand on admettrait, contre l'opinion généralement reçue parmi les savants, que les types matériels manquent de fixité et que les espèces, les embranchements

ou même les règnes peuvent se transformer les uns dans les autres; quand on supposerait, avec Lamennais, que « les germes de nouveaux êtres, partout répandus avec la lumière qui les contient, éclosent aussi partout où se trouvent réunies les conditions physiques de leur évolution (1); » ou qu'enfin, à l'exemple du législateur du phalanstère, on attribuerait aux planètes, en certaines occurrences, une sorte de fécondité procréatrice, ces hypothèses hasardées ne sauraient, en aucun cas, s'appliquer à la production d'une nouvelle espèce pensante. Il est évident, en effet, qu'une espèce pensante ne peut, ni sortir d'une espèce non pensante, ni résulter de l'action de la lumière, ni provenir d'une planète en travail d'enfantement. Étant d'ailleurs écarté le principe de la transformation d'une de ces espèces en l'autre, chacune d'elles ne peut tenir l'existence que d'un acte direct du pouvoir créateur.

Ces vérités établies, trois hypothèses se présentent : ou l'homme aurait été transféré d'un autre séjour sur la terre, à un certain moment de l'existence de la planète, ce qui permettrait à la rigueur de le faire remonter à la première création : supposition tout arbitraire et qui paraît peu vraisemblable; ou bien, il aurait été créé tout entier, corps et âme, par une opération particulière de la puissance divine, pour prendre place dans un monde déjà constitué; ou bien enfin, l'esprit seul

(1) *Esquisse d'une philosophie*, t. IV, p. 423.

aurait été créé de cette manière, pour être uni à l'organisme humain progressivement élaboré par les forces terrestres (1). Philosophiquement, ces deux dernières hypothèses, plus vraisemblables en soi, se ressemblent, puisqu'elles assignent la même origine au genre humain comme espèce spirituelle. Certaines traditions religieuses parlent à leur tour d'une catastrophe morale, d'une sorte de révolution dans le monde des esprits, qui aurait déterminé Dieu à créer, au milieu des temps, une nouvelle race spirituelle, le genre humain.

Quoique le fait échappe à nos moyens naturels de connaître, il n'est pas inutile d'examiner métaphysiquement la question des créations successives.

II. — De l'idée des créations successives et du pouvoir réparateur. Unité primitive du genre humain.

La convenance des *créations successives et progressives* doit être étudiée, soit en elle-même, soit dans ses rapports avec le *pouvoir réparateur* qu'on ne peut contester à Dieu et qu'on pourrait envisager comme un cas particulier du pouvoir conservateur.

En général, on a trop de tendance à exclure toute

(1) Peut-être la Bible, dans son langage figuré, se pourrait ramener à cette troisième hypothèse. Au reste, persuadé que l'Écriture a un tout autre objet que d'enseigner l'histoire naturelle, nous n'avons garde d'accorder à ces rapprochements l'importance religieuse ou scientifique qu'on y a trop souvent donnée.

nouvelle intervention de Dieu dans le monde une fois formé. Cela tient d'abord au règne du matérialisme et du panthéisme, qui nient radicalement la personnalité de Dieu ; ensuite, il faut l'avouer, un spiritualisme incomplet n'a pas toujours compris la force du pouvoir conservateur, et, s'il est permis de le dire, le devoir suprême de Dieu comme gardien de l'ordre universel.

Qu'il y ait, de la part du Créateur, unité de plan, dessein suivi, lois générales, nul doute ; et nous l'avons suffisamment établi. Mais on ne voit pas que l'ordre de ses desseins immuables soit incompatible avec de nouvelles émissions de sa toute-puissance, destinées soit à enrichir progressivement son œuvre, soit aussi à en réparer les désordres. Il s'agit, bien entendu, des désordres que peut entraîner le libre arbitre des créatures, et non de ceux qui tiendraient à l'imprévoyance du Créateur. Le mal moral, en altérant la nature des êtres, détruit quelque chose de la première création et provoque ainsi l'intervention du pouvoir réparateur. Par cette intervention, Dieu reste fidèle à lui-même ; loin de troubler l'ordre de la nature, il le maintient inviolable. Nous aurons à revenir sur cette vérité capitale.

Dira-t-on qu'il y a plus de simplicité à n'admettre qu'une création unique et le monde se développant ensuite par le seul pouvoir conservateur de Dieu ? Il est vrai, toutes choses égales d'ailleurs, les voies les plus simples sont les plus dignes de l'Auteur des choses ; mais son but principal ne saurait être de former un méca-

nisme curieux et savant. Outre que nous ne sommes guère en état d'apprécier ce que demande la simplicité divine, nous savons qu'il est contre la raison de sacrifier la fin aux moyens. Dans tout gouvernement, les lois sont faites pour les citoyens, et non les citoyens pour les lois : apparemment le suprême législateur n'a point d'autres maximes. Or, qui nous dit que la bonté infinie ne trouve pas à se satisfaire plus pleinement par des créations successives, quoique toujours solidaires entre elles et intimement liées dans le temps et dans l'espace? Cet ordre de succession marque sans doute un ordre plus profond, un ordre de dignité entre les espèces, entre les règnes. Qui nous dit encore qu'attaqué en quelque sorte et mis en demeure par le mal moral, Dieu n'ait rien à faire pour le vaincre et l'extirper du monde? Voilà d'autres rapports admirables, un monde qui s'enrichit et s'accroît, qui développe de nouveaux attributs de Dieu; qui étale aux regards des créatures raisonnables de nouveaux sujets d'adoration et de reconnaissance. N'y a-t-il pas là quelque chose de plus vivant, de plus infini que cette régularité formaliste qu'il nous plaît d'imposer à Dieu?

Simples dans leur principe, mais vastes et diverses dans leurs effets, les lois divines ne ressemblent point aux lois humaines, qui ne peuvent jamais prévoir et embrasser tous les cas possibles. S'il nous était donné d'assister aux conseils de l'Éternel, nous apercevrions sans doute comment sa volonté obéit à une règle tou-

jours la même au fond, mais toujours variée dans l'application parce qu'elle se proportionne à la nature de chaque être.

Aussi n'est-il nullement nécessaire que, dans la constitution des espèces, le Créateur suive une marche absolument uniforme. Que sa providence entoure de plus de soins les espèces plus parfaites; qu'il mette dans son action créatrice une sorte de solennité, comme la Bible le marque pour l'homme, nous ne trouvons là que des idées conformes au choix éclairé, au discernement infini qui préside à l'opération divine. C'est ce que n'a point compris un écrivain de nos jours, qui rejette l'unité originelle du genre humain, sous prétexte de je ne sais quelles lois générales :

« A la question de l'origine des êtres organisés, dit Lamennais, se lie une autre question qui, dans ses rapports particuliers à l'homme, a surtout attiré l'attention.

» Chaque espèce a-t-elle commencé par un seul individu ou par un seul couple, de manière que tous les autres individus ou tous les autres couples soient provenus du premier par la voie ordinaire de la génération fonctionnelle ?

» En se prononçant pour l'affirmative, ce qu'on ne peut faire avec quelque apparence de raison qu'en attribuant à l'action immédiate de Dieu l'origine des espèces, on est de nouveau contraint de supposer un changement radical dans les lois suivant lesquelles les êtres les

plus simples ont été produits. Car, pour s'arrêter à ce degré, on ne dira sûrement pas que Dieu a créé immédiatement la première molécule de chaque corps inorganique déterminé, laquelle a servi de noyau à toutes les autres molécules qui se sont ensuite formées et groupées autour du noyau, en vertu des lois naturelles. Il n'est pas moins difficile de s'imaginer que, par son action immédiate, Dieu ait créé sur la surface du globe une seule conferve, mère de toutes les autres, un seul lichen, une seule mousse, une seule fougère, une seule graminée, et dans le règne animal, un seul infusoire de chaque espèce, une seule monade, une seule méduse que la génération fonctionnelle aurait ensuite multipliée indéfiniment. S'il a au contraire créé à la fois un certain nombre plus ou moins grand de chacun de ces êtres divers, pourquoi n'aurait-il pas également créé à la fois un certain nombre plus ou moins grand de chacun des êtres supérieurs (1)? »

Pourquoi? répondrons-nous à l'auteur. Parce que là où un seul couple suffit, il n'y a pas de raison d'en créer plusieurs. Parce que les êtres supérieurs et les êtres les plus simples, les corps bruts et les substances spirituelles ne sont point soumis aux mêmes conditions de développement, et qu'on ne voit pas que les mousses, les lichens, ou même les éponges doivent nécessairement régler la destinée de l'homme. Parce que la géné-

(1) *Esquisse d'une philosophie*, t. IV, p. 421.

ration s'étendant à l'esprit comme au corps, l'unité de l'espèce et la solidarité si frappante des individus ne se concevraient guère sans la communauté d'une même origine. Se contenter d'une communauté abstraite de nature, n'est-ce pas réduire les hommes à une fraternité trop platonique?

L'auteur, après d'autres écrivains, insiste sur la diversité des races et des langues humaines; mais il ne croit pas lui-même cette différence si profonde et si radicale, puisqu'il ajoute : « On doit observer que par suite de la tendance, visible partout dans la création, à une plus parfaite unité, les différences de races s'atténuent peu à peu, que le mélange de ces races diverses opère entre elles une fusion lente, il est vrai, mais continue, dont le dernier terme, caché pour nous au fond de l'avenir mystérieux, marquera, dans cet ordre de développement inséparable des autres, l'accomplissement des destinées terrestres du genre humain. » Si le concours des causes naturelles actuellement existantes conduit visiblement notre espèce à l'unité, d'autres causes naturelles, agissant en sens inverse, ont pu la faire déchoir de l'unité primitive. L'un de ces phénomènes est-il plus difficile à concevoir que l'autre? Le retour à l'unité ne serait qu'un des nombreux effets de la réintégration du genre humain dans ce premier et plus parfait état, qu'enseignent les croyances religieuses et dont nous allons démontrer philosophiquement la réalité; car s'il est impossible de fixer le point de départ chronologique de

notre espèce, il ne l'est pas d'assigner son point de départ moral.

III. — Incompatibilité du mal et de la première création. Que la condition actuelle du genre humain n'a pu être sa condition primitive.

« Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses ; » ce principe, d'une vérité frappante, forme le début de *l'Émile* de Rousseau. Un esprit moins prévenu en eût tiré cette conséquence infaillible, que l'homme ne naît point aujourd'hui tel qu'il sortit primitivement des mains du Créateur. La conclusion de Rousseau est bien différente ; fermant les yeux à la lumière des faits, il soutient que l'homme naît bon et que le mal qui le dévore lui vient de l'éducation et de la société. Comme si l'éducation avait une puissance créatrice et qu'elle fît autre chose que développer ou comprimer ! Comme si la société ne se composait pas de l'ensemble des hommes et que les institutions, bonnes ou mauvaises, fussent autre chose qu'un produit de l'activité humaine, le résultat nécessaire des mœurs publiques et du génie des législateurs !

Pour se persuader que la condition actuelle de l'homme est naturelle et qu'elle aurait pu être la condition première de notre espèce, il faut, ou ne pas savoir ce qu'est le mal, ou ne pas savoir ce qu'est Dieu.

Du temps de Rousseau, il était de mode de tout ramener à l'influence des milieux. C'était le règne du

sensualisme. Les besoins, les penchants, les aptitudes, les idées, tout venait du dehors : le mal devait en venir aussi, il n'était point inhérent à l'homme. Reconnaître des mauvais penchants innés, le système ne le permettait pas ; et ce qui le permettait moins encore, c'est qu'on eût redouté de se rapprocher du dogme religieux.

Jamais plus violent démenti ne fut donné au bon sens et à la conscience du genre humain. Que l'on regarde l'enfance, et l'on verra si les mauvais penchants, pour éclore, ont besoin de l'exemple, ou s'ils n'éclatent pas le plus souvent en dépit des bons exemples et malgré toutes les digues de l'éducation. Surtout, que l'on descende en soi-même ; que l'on ait le courage de sonder cet abîme ténébreux d'où s'échappent sans cesse, comme une impure fumée, tant de désirs honteux et coupables, tant de pensées fausses, tant de haines, tant d'orgueil ; que l'on mesure la force du mal à la difficulté de le vaincre, et l'on se convaincra qu'il serait impossible que nos inclinations perverses eussent cette déplorable spontanéité, cette ténacité, cette profondeur, si elles n'étaient que le produit variable des circonstances et du hasard, si elles n'enfonçaient leurs racines au cœur de notre substance.

On ne veut voir dans le mal qu'imperfection relative, développement moins avancé, simple diminution de force ; on en fait en quelque manière un degré du bien. Tâchons d'écarter, dans un si important sujet, les idées

fausses et confuses, malheureusement trop répandues de nos jours.

Quand on compare la pierre à l'animal, l'animal à l'homme, l'homme à Dieu, on peut dire en un sens que la pierre, l'animal et l'homme sont imparfaits; mais cette perfection moindre ne constitue point par elle-même un mal réel. Toute substance est bonne dans son ordre, quand il ne lui manque rien de ce qui convient à sa nature. La plante en fleur est plus avancée que la plante en bouton; néanmoins le bouton, comme la fleur, a sa parure, son éclat et son charme. Toutes les phases du développement d'un être sont bonnes, quand il ne lui manque rien de ce que réclament son état et sa condition. Là n'est point le mal. Il n'est pas même dans une simple diminution de force, quand elle ne va pas jusqu'à priver un être de ses propriétés naturelles; et, par exemple, on ne confondra point la faiblesse du convalescent avec la maladie, quoiqu'elle en soit une suite et un effet. Le mal peut, comme le bien, offrir tous les degrés d'intensité, et l'on sait qu'il est souvent d'une effrayante énergie.

D'après le type du bien et du mal que la volonté humaine nous a présenté, le mal se trouve premièrement, essentiellement dans toute activité altérée, déréglée, c'est-à-dire détournée de son but et tendant à la destruction de l'être au lieu de favoriser son perfectionnement; il se trouve, en second lieu, dans la privation d'une qualité, d'un attribut, d'un instrument nécessaire

à la vie et au progrès régulier d'un être; enfin il se trouve dans les obstacles que son perfectionnement peut rencontrer au dehors. Tout cela tend à la destruction ou du moins à la restriction de l'être et constitue le mal réel : il peut être, comme on voit, *intérieur* ou *extérieur*. Le premier, toujours plus profond, précède l'autre; il doit spécialement nous occuper.

Ramenons maintenant nos regards sur la condition humaine. Une volonté viciée dans son fond ; une pensée exilée de Dieu, le penchant à l'erreur et au mensonge; le dégoût de la vérité, l'attachement aux faux biens, l'esclavage des sens et de l'imagination; un corps rebelle à l'esprit, frappé du germe de toutes les maladies et dévoué à la mort; la lutte et la souffrance au sein de la nature; l'inégalité, l'oppression et la guerre au sein de la société : voilà, je ne dirai pas ce qui forme tout l'homme, mais ce qu'on trouve incontestablement dans notre vie actuelle. Dès notre naissance, nous portons le mal en nous, comme nous rencontrons le mal hors de nous. Or, qui pourrait soutenir que le mal ainsi défini est naturel, d'origine divine; qu'il remonte à la création, qu'il est l'œuvre de Dieu? Il ne s'agirait plus d'une simple permission; Dieu, et Dieu seul, aurait fait le mal, puisque dans la création tout vient de lui, tout lui appartient exclusivement. Ne serait-ce pas diviniser dans leur source nos mauvais penchants et nos vices, et qui se croirait le devoir de combattre ce que Dieu aurait jugé bon de créer?

La création du mal, principalement du mal intérieur, d'une activité déréglée et vicieuse, renferme une contradiction manifeste. Quoi ! l'être parfait, absolument saint, aurait mis dans ses créatures des penchants destructeurs et une volonté perverse ! Avec l'être, il leur eût donné ce qui dévore et engloutit l'être ; avec la tendance à la perfection pour loi, il leur eût imprimé lui-même une impulsion funeste vers le néant ! Quelle impie et monstrueuse conception !

Non, Dieu n'a point créé l'âme et le corps dans la corruption ; il n'a fait ni le vice, ni la souffrance et la mort qui en sont la suite. La suprême bonté, la sagesse infinie ne s'est point refusée à l'homme, et s'il vit dans l'éloignement de Dieu et dans une honteuse ignorance de lui-même, c'est qu'il a volontairement rompu avec le centre de l'être, de l'amour et de la vérité. De quelque côté que l'on envisage notre présente condition, dans le corps et dans l'âme, dans l'individu et dans la société, on reste convaincu, par l'irrécusable lumière des idées et des faits, que le genre humain a été créé dans un état incomparablement plus parfait que l'état actuel, et d'où il n'est tombé que par sa faute.

IV. — De l'état primitif d'intégrité ou de perfection continue. Accord de la métaphysique et des traditions religieuses.

Transportons-nous par la pensée « à ces temps bienheureux du monde en sa naissance », ou du moins aux

premiers beaux jours de l'humanité. Libres de tout mal intérieur, l'âme et le corps prennent possession d'un monde où rien n'entrave l'essor de leurs facultés, où l'homme jouit de l'intégrité des forces de sa double nature et en particulier de son union intime avec Dieu. Sa volonté, son cœur ne respirent que pour le bien; ni le vice, ni l'ignorance et la misère ne souillent l'œuvre de Dieu. Or, cette seule absence du mal creuse un abîme entre l'état des premiers ancêtres de notre race et notre condition actuelle.

La métaphysique démontre la nécessité d'un *état primitif d'intégrité* ou *de perfection*. On ne saurait le récuser sans altérer l'idée de Dieu et renier les principes du spiritualisme; mais on ne doit pas prétendre et il n'est nullement nécessaire de le fixer dans la dernière précision. Il ne l'est pas davantage que Dieu dès l'origine ait accordé à l'homme tous les biens, tout le bonheur que sa nature comporte. L'état où Dieu crée un être, comme la mesure des secours qu'il lui accorde, ne dépendent pas seulement de la nature de cet être, mais encore de la fonction que la Providence lui destine dans l'ensemble de la création. D'ailleurs la dignité de la créature intelligente et libre exige qu'il lui soit laissé une latitude de choix, une occasion d'épreuve et de mérite, en sorte qu'elle concoure à sa propre destinée et que son bonheur soit aussi son ouvrage. Là, peut-être, se trouve la première raison du temps ou de la durée successive, nul être, si parfait

qu'il soit à l'origine, n'étant dispensé de l'épreuve.

En excluant le mal, la perfection primitive excluait par là même la perfectibilité et le progrès, tels qu'ils se sont manifestés dans l'histoire. Que sont en effet jusqu'ici cette perfectibilité, ce progrès, sinon un pénible et toujours imparfait affranchissement du mal, un passage douloureux de la barbarie à la civilisation? Nous ne marchons que par secousses, et comme malgré nous. Il faut que les coups du sort nous éveillent, nous tiennent en haleine. Cela est vrai des nations comme des individus. Nous sommes en crise plutôt qu'en progrès : étrange progrès d'une vie dont le terme est la mort! L'humanité n'est point dans sa condition naturelle; ses triomphes sont rares, ses succès lents, incertains, chèrement achetés : elle ne connaît qu'un *progrès révolutionnaire*. Encore ce progrès tel quel n'a point été accordé à toutes les générations humaines; il n'a paru en réalité que dans les temps modernes et chez les peuples chrétiens (1).

Si notre race se fût affermie dans son originelle perfection, elle eût connu un progrès tout autre, progrès spontané, régulier, pacifique; ou plutôt elle eût connu mieux que le progrès. Entrée à sa naissance dans la pleine jouissance de ses facultés, elle n'eût point attendu du temps le complément d'une existence tronquée; elle

(1) *Le règne social du christianisme*, liv. I. — Conf. Bordas Demoulin, *Mélanges philos. et relig.*, et notre *Histoire de la vie et des ouvrages de Bordas-Demoulin*.

eût accompli sans douleur comme sans reproche la tâche que lui avait assignée le Créateur. Semblable à un bel arbre, créé dans la force de sa maturité féconde, l'humanité aurait produit sans cesse de nouveaux fruits, et des fruits également sains, également exquis dès la première origine. Elle eût brillé d'une éternelle jeunesse : état non de progrès, mais de *perfection continue*. Telle était la haute destinée, telle est par conséquent la loi première, essentielle de notre race.

La philosophie confirme l'autorité des traditions religieuses sur l'origine du genre humain, et nous aide à en pénétrer le sens. Sous les noms d'Éden, d'âge d'or, etc., ce sont les mêmes traits qui se sont gravés dans la mémoire des générations humaines : ils parlent au cœur comme à l'imagination, et la raison croit à cette félicité première que tous les peuples s'accordent à placer au berceau du monde. État vraiment naturel, où dans la force de la pensée, indépendant de tout, excepté de Dieu, l'homme était pontife et roi ; où, en paix avec la nature, en communication intime avec son auteur, sa vie était une ravissante et perpétuelle extase ; où la terre généreuse prodiguait à son gardien tous les trésors de son sein maternel ; où la sécurité d'une immortelle espérance venait couronner tant de bienfaits ! « Qu'on pardonne ces longueurs, dirons-nous avec Platon, au souvenir et au regret d'un bonheur qui n'est plus (1) ! »

(1) *Œuvres de Platon*, trad. par M. Cousin, t. VI, p. 57. On est

V. — De la chute primitive. Difficultés sur l'origine du mal.

La *chute primitive* est la faute, ou la série de fautes, qui corrompit notre nature, empoisonna dans sa source la vie humaine et mit fin à l'heureuse période de la perfection continue. Elle est philosophiquement aussi certaine que le bonheur primitif et le mal présent, puisqu'elle forme l'indispensable transition de l'un à l'autre (1). Les traditions universelles, qui attestent la chute, en déterminent par leur accord les circonstances les plus caractéristiques, et si c'était ici le lieu de les interpréter, nous verrions qu'elles sont en parfaite harmonie avec nos imperfections et nos misères actuelles. On a raison de distinguer cette faute de toutes celles qui se commirent dans la suite ou qui peuvent encore se commettre aujourd'hui. Quelle autre pourrait lui être comparée pour l'intensité de ses terribles effets? Elle agit depuis que les hommes naissent corrompus et mor-

toujours sûr de trouver Platon mêlant la voix de son génie au concert des traditions universelles; c'est à tort que M. Cousin interprète dans un sens contraire quelques passages du 3e livre des *Lois*. — Voyez, à ce sujet, notre *Discours sur la réformation de la philosophie*, dans le *Cartésianisme*, t. I, p. LXXVI.

(1) Malebranche reconnaît expressément « des vérités qui peuvent être prouvées par la raison aussi bien que par la tradition, comme l'immortalité de l'âme, le péché originel, la nécessité de la grâce, le désordre de la nature et quelques autres. » (*De la recherche de la vérité*, liv. III, 1re part.)

tels, et ne cessera pas d'agir tant que la corruption et la mort étendront leur sceptre sur la race humaine.

C'est que la chute est proportionnée à l'élévation. L'homme est tombé de Dieu. Ses idées se sont détachées du centre de la vérité et de la lumière; son cœur et sa volonté pervertie n'ont plus éprouvé d'attrait que pour les choses sensibles, les biens passagers et périssables. Il a voulu trouver sa vie en lui-même, et il n'a trouvé que misère et que néant dans cette nature altérée, exténuée par le retranchement de la force divine qui la soutenait et la vivifiait. Par ce profond changement dans son être, tous ses rapports sont bouleversés, il devient l'esclave de ses semblables, et déchu de sa gloire, il est désormais réduit à traîner un corps rebelle au sein d'une nature ennemie. De l'état de perfection continue une grande partie du genre humain descend peu à peu jusqu'à l'abrutissement de la vie sauvage.

Devant l'antique et fatale catastrophe, l'âme attristée s'arrête et se trouble. On se demande comment a pu faillir l'homme juste et pur de la création; pourquoi Dieu non-seulement a permis le mal, mais pourquoi il n'en a pas arrêté la transmission héréditaire. C'est un difficile problème que de rechercher l'origine de ce qui devait n'être pas, le mal! Observons ce qui se passe en nous et autour de nous. On s'élève, on s'exalte quelquefois dans l'amour du bien; on a surmonté de nombreux périls, on se croit pour jamais affermi dans la vertu : et tout à coup la volonté faiblit et retombe misérablement

dans ses premières fautes. D'où vient ici le mal? N'est-ce pas d'une suite de négligences, de changements souvent insensibles, d'une aveugle complaisance pour soi, d'un travail souterrain de l'orgueil, dont on ne s'aperçoit que par les ruines qu'il entasse? Il y a aussi dans le monde actuel des chutes éclatantes. Comment ont-ils perdu leur couronne de sainteté, d'incorruptibilité, de patriotisme, ces hommes renommés, longtemps l'honneur de notre espèce, et dont les fautes fameuses excitent encore plus d'étonnement que d'indignation? Leur chute ne témoigne-t-elle pas d'une faillibilité propre à la créature, d'une certaine limitation de raison, d'amour et de volonté, qui se rencontrera chez la plus parfaite, puisqu'elle sera toujours infiniment éloignée de la lumière, de la bonté et de la force de Dieu? Cette faillibilité, cette impuissance métaphysique des créatures n'est point encore le mal; il y faut joindre le fait, la libre adhésion de la volonté, de laquelle seule la culpabilité découle. Mais c'est du moins ce qui permet d'en entrevoir la génération ténébreuse. Dira-t-on que nous expliquons l'inconnu par l'inconnu, et que les chutes des héros et des saints ne se conçoivent pas mieux que la chute primitive? Accordons-le : l'analogie en subsiste-t-elle moins? En général, tout acte de libre arbitre est un fait premier, qui n'a point sa raison ou sa cause hors de soi. C'est là qu'il faut remonter dès qu'il y a dans le monde du mal réel quelque chose que Dieu n'a point fait; car la volonté libre est la seule porte

par laquelle le désordre puisse pénétrer dans le temple de la création.

Il ne servirait de rien de nier la chute primitive, cela n'ôte ni la réalité ni la profondeur du mal. L'homme serait innocent, mais il n'en serait pas moins dépravé et malheureux : cela est-il donc plus intelligible et plus juste? Notre ignorance du plan, des voies et des fins de la création, pourrait suffire à faire taire nos objections; mais nous avons quelque chose de mieux. Nous avons l'idée de la perfection absolue, fondement de notre foi à la Providence; et cette foi, que rien ne peut obscurcir, nous fait confesser devant le mal la gloire infinie, la bonté sans bornes et la sagesse irrépréhensible de Dieu. Dans notre confiance filiale, élevant nos cœurs au-dessus des obscurités de cette vie mortelle, nous répétons avec Augustin : « Il ne faut point douter que Dieu ne fasse bien en permettant tout le mal qui se fait dans le monde (1). »

Quant à la difficulté particulière de la transmission du mal, on doit observer que la solidarité et l'hérédité forment la loi nécessaire, universelle des êtres vivants. Otez cette loi, vous supprimez les espèces mêmes; car elles ne sont plus liées dans la succession des temps. Dès que l'on reconnaît une génération spirituelle, la loi embrasse le moral comme le physique, et les disposi-

(1) *De la foi, de l'espérance et de la charité*, trad. d'Arnauld, chap. XXIV, p. 211. Paris, 1661.

tions mêmes de la volonté ne peuvent y échapper. N'est-il pas contre toute raison d'exiger de Dieu qu'il traite chaque nouveau-né comme s'il était le premier homme ?

D'ailleurs les maux du genre humain ne doivent pas être isolés des biens sans nombre qui enrichissent la création entière, et de la destinée heureuse de tant d'espèces intelligentes qui sans doute ont persévéré dans la voie immaculée de la perfection continue. A nous en tenir au genre humain lui-même, il ne faut pas séparer son passé de son avenir, ni la chute primitive de la *réintégration* qui doit en réparer les ruines.

CHAPITRE V.

DES DIFFÉRENTS ÉTATS ET DU PROGRÈS DU GENRE HUMAIN.

I. — De la réparation du genre humain.

En permettant le mal qui a frappé notre espèce, Dieu en a envisagé toutes les suites et surtout les bornes qu'il avait résolu d'y apporter. Or il combat, il arrête le mal, soit par la justice, soit plus excellemment encore par la miséricorde et une clémente réparation : sentiments les plus divins, les plus dignes de la bonté infinie, et d'un ordre si élevé, qu'ils semblent ajouter quelque chose à la grandeur sublime du Créateur.

En fait, le pouvoir réparateur divin s'est-il exercé en

faveur du genre humain, tristement mais librement déchu ? Sans entrer dans le détail de l'histoire ni traiter toutes les questions qui s'élèvent ici et dont plusieurs se représenteront à notre examen, nous croyons que les bienfaits d'une réparation au moins commencée ne sont pas moins visibles au sein de notre espèce que les traces toujours subsistantes d'une antique catastrophe. Cette vérité ressort du langage des traditions, de la marche générale de l'histoire et en particulier des caractères si différents de la civilisation ancienne et de la civilisation moderne.

Dans la conscience du genre humain, le souvenir de la chute a toujours été joint à des promesses de rédemption et à l'idée d'une sorte de résurrection ou palingénésie. L'impérissable espérance restait au fond de la boîte mystérieuse d'où s'échappèrent tous nos maux : en racontant nos désastres, les traditions universelles prophétisaient l'arrivée du libérateur.

Il est vrai, cette espérance n'a pas lui avec la même clarté chez tous les peuples. Dans l'antiquité en général, l'idée de la chute, de la déchéance, est celle qui prédomine ; on le voit par la succession admise des âges d'or, d'argent, d'airain et de fer : succession du reste qui n'est pas sans quelque fondement dans l'histoire. On soupçonne à peine l'idée du progrès, d'une marche constante vers la perfection sociale ; elle ne brille que dans quelques coins du monde, spécialement en Judée, chez ce petit peuple d'une moralité si haute et d'une si

indomptable vitalité. L'idée du progrès manque, parce que la chose manquait; les brillantes et éphémères civilisations de l'antiquité ont toutes misérablement échoué.

Mais nous, enfants du christianisme et de la moderne civilisation, pourrions-nous douter de la rénovation du genre humain? Plus heureux que tant de générations qui ne vécurent que d'un lointain espoir, ne voyons-nous pas se lever sur notre race déshéritée l'aurore de la délivrance? Aux mouvements extraordinaires qui agitent le monde, à l'ardeur de progrès qui l'anime, au bruit des abus qui tombent, au règne de la justice et de la fraternité qui s'avance, ne sentons-nous pas, malgré les amertumes de la lutte et la lenteur du succès, que les antiques promesses s'accomplissent et que le libérateur a paru? Le mal n'est pas encore extirpé; il vit toujours en nous, dans la nature et dans la société : le progrès mélangé, disputé, procédant par secousses, arraché par force, payé par le sacrifice, le progrès révolutionnaire, telle est la seule digue que nous sachions encore lui opposer. Mais tout nous en donne l'assurance, l'ère de la réparation a définitivement commencé. L'humanité relève sa tête humiliée; elle ressaisit son empire sur la nature, elle renouvelle la société : elle chasse de son sein la misère, l'ignorance et le vice. A quelque distance qu'il soit des splendeurs de l'avenir, le présent suffit pour relever notre courage et absoudre la Providence.

Comparée dans ses traits généraux avec la civilisation de l'antiquité païenne, la civilisation moderne ou chré-

tienne atteste invinciblement la réparation du genre humain et montre la naissance du progrès ou de la révolution, qui jusqu'à ce jour ne font qu'une même chose. Il faut développer l'opposition radicale de l'antiquité et des temps modernes, qui partage comme en deux moitiés l'histoire de l'humanité et qui explique à la fois son passé et son avenir.

II. — Naissance du progrès et supériorité de la nouvelle civilisation. Le progrès continu dans l'avenir.

Lorsqu'on voit l'humanité passer du mal et de l'erreur au bien, ce passage représente une révolution plutôt qu'un progrès, puisque l'état qui suit, loin d'être le développement de l'état qui précède, en est la négation : le propre de la *révolution* est de manifester une force nouvelle dans le genre humain.

Lorsque la révolution, poursuivant sa marche, d'une part répand, fait fructifier le germe nouveau, de l'autre se mesure avec le passé qu'elle doit détruire, et tour à tour avance ou recule devant lui, on a en même temps la révolution et le progrès, ou si l'on veut, on a le *progrès révolutionnaire*, intermittent et guerrier.

Suppose-t-on enfin la révolution victorieuse sur tous les points et le genre humain restauré s'avançant sans obstacle vers la perfection ; c'est le progrès complet, pacifique, le *progrès continu*, terme et accomplissement de toutes les révolutions.

Ces distinctions bien comprises, il est impossible de nier qu'entre l'antiquité et les temps nouveaux il existe, non un lien de progrès, mais un passage révolutionnaire, que l'humanité n'a pu franchir qu'avec une force nouvelle d'un caractère essentiellement réparateur; qu'ainsi le vrai progrès est né de ce côté-ci de l'histoire, manquant au delà; et quant au progrès continu, qu'il n'apparaît ni dans le passé, ni même dans le présent, mais qu'il est réservé à l'avenir.

Vérifions ces principes dans les trois grands ordres de l'activité humaine : l'ordre religieux, assurant le rapport à Dieu et dominant tous les autres; l'ordre philosophique et scientifique ; l'ordre politique et social.

1° L'antiquité a-t-elle possédé la vérité religieuse? Les peuples les plus renommés professaient une grossière idolâtrie ; et parmi eux les sages mêmes, les Socrate, les Platon pratiquaient comme les autres la religion nationale, c'est-à-dire d'absurdes et honteuses superstitions. Il y eut décadence plutôt que progrès, à en juger par les notions plus pures sur Dieu et sur l'âme qui semblent avoir été le partage des anciennes sociétés patriarcales (1). La Judée seule, dans les temps historiques, connut l'unité de Dieu et le vrai culte, mais il était imposé par la loi, par conséquent restait extérieur et charnel. Où rencontrer le culte libre, raisonnable, qui correspond à la communication intérieure et directe

(1) Bordas, *Mélanges*, p. 321.

de l'âme avec Dieu, l'adoration en esprit et en vérité? Le nom comme la chose ne paraît qu'avec le Christ. Il réalise au suprême degré dans sa personne l'union des idées divines et des idées humaines, et restaure enfin la religion naturelle. Révolution radicale, prodigieuse, grosse de tous les progrès, qui dépasse les forces et presque la pensée de l'homme. C'est une nouvelle humanité qui commence, ou, pour mieux dire, c'est la primitive humanité qui renaît.

En principe, la communication rétablie avec Dieu change tout, relève tout. En fait, les conséquences de la révolution devant se réaliser dans un monde ennemi, exigent du temps, une longue préparation, un travail de destruction formidable. Voilà pourquoi la révolution scientifique et la révolution sociale, dont le christianisme contenait le germe, n'apparurent que tardivement, et pourquoi aussi, pendant une transition douloureuse, le progrès religieux lui-même ne s'est pas constamment soutenu. C'est le sort inévitable du progrès, tant qu'il n'a pas dépassé la phase révolutionnaire.

2° Le moyen âge, au fond de sa barbarie féconde, cache le berceau mystérieux des deux révolutions dérivées, la révolution scientifique et la révolution sociale.

L'antiquité en masse fut asservie à l'ignorance. En particulier elle ne connut point la science de la nature, mère de l'industrie et rédemptrice temporelle de l'humanité. L'école de Platon jette un éclat immortel en

philosophie, mais quelle influence exerce-t-elle sur les esprits et sur les institutions? Comme la Judée en religion, elle fut une espérance, la prophétie et non le règne de la vérité.

La science nouvelle, avide de la conquête de la nature, s'essaye avec Roger Bacon, s'élance dans les cieux avec les génies de la renaissance et s'organise définitivement dans le cartésianisme. Depuis cette époque, les mathématiques, la physique et l'industrie paraissent, devançant l'avenir, toucher déjà à l'ère du progrès continu. Quelle preuve plus admirable, plus consolante d'un renouvellement intégral de l'esprit humain!

3° L'oppression antique ne fut pas moins extrême que l'ignorance, la misère et l'idolâtrie antiques. Partout les sociétés reposent sur le principe que l'homme ne s'appartient pas, qu'il appartient tout entier à l'État; les républiques comme les monarchies violent à l'envi les droits naturels les plus imprescriptibles. L'esclavage est l'exécrable ciment de toutes ces sociétés de la chute. Rome, il est vrai, par sa domination violente, mais que tempère un droit plus égal, ébauche l'unité matérielle du genre humain; elle n'en laisse pas moins sombrer l'ancienne civilisation et s'abîme avec elle.

Que fût devenu le genre humain, si le progrès religieux n'eût assuré le salut? Avec les communes commence enfin la nouvelle société des droits naturels, d'une fraternelle liberté et du travail affranchi; les communes, dont les historiens n'ont point trouvé l'ori-

gine, parce qu'ils l'ont cherchée au dehors, dans des formes et des changements accessoires, faute de savoir la découvrir dans la secrète influence de l'institution chrétienne qui transformait les âmes jusque sous l'asservissement de la barbarie féodale et théocratique, dernier produit du génie social de l'antiquité.

La révolution française est la victoire définitive des communes. Elle marque la plus grande époque de l'humanité depuis le christianisme, ou plutôt elle est elle-même le christianisme se constituant socialement, la société naturelle sortant, après une préparation de dix-huit siècles, de la religion naturelle restaurée.

Les trois révolutions religieuse, scientifique et politique, dans leur indissoluble unité, composent la *civilisation de la délivrance*, la *civilisation moderne* ou *chrétienne*, par opposition à la *civilisation de la chute*, la *civilisation ancienne* ou *païenne*. Ceux qui méconnaissent l'incomparable supériorité de la première montrent qu'ils appartiennent encore au vieux monde : ils ne sont pas vraiment révolutionnaires, je veux dire renouvelés.

Tant que la société libre n'avait pas triomphé, le progrès ne pouvait être que partiel ; à la révolution française, et c'est ce qui en fait la grandeur, il devient général et peut s'étendre dans toutes les directions. Cette position nouvelle porte plus loin nos espérances : l'élément révolutionnaire du progrès tendant sans cesse à s'éliminer par la victoire même de la révolution, la science peut prophétiser une époque où la lutte et les

douleurs de la transition auront cessé. Alors s'établira le progrès continu et pacifique, retour de plus en plus complet vers notre première perfection. En langage religieux, on l'appelle le *règne de Dieu sur la terre.*

III. — La suite des âges de l'humanité.

Dans nos recherches sur l'origine et la marche du genre humain, nous nous sommes surtout attaché aux grands principes de la raison, qui seuls éclairent, fécondent les faits et permettent jusqu'à un certain point d'en suppléer les lacunes. De ce qui précède se déduit la suite des âges ou états différents qu'a traversés l'humanité.

I. *Age primitif de la perfection continue.* — Il a laissé un impérissable souvenir dans la tradition, et il a certainement existé, car il est nécessaire. Le genre humain en est sorti par une catastrophe morale.

II. *Age de la chute*, civilisation ancienne ou païenne.— Les commencements de cet âge se perdent dans la nuit des temps. L'humanité est-elle tombée tout à coup dans l'idolâtrie, l'esclavage et l'ignorance, dans la barbarie ou même l'état sauvage? Il semble plutôt que la décadence ait été successive; que de grandes oscillations se soient produites, que la barbarie se soit étendue sur de vastes espaces, tandis qu'un reste de civilisation se conservait dans les parties de l'Orient qui paraissent avoir été le berceau de notre race. Ce qui est certain, c'est

que nulle part on n'a vu la civilisation naître de l'état sauvage par un développement ou progrès spontané : partout où elle germe, elle est apportée du dehors. Les pays descendus à la grossière condition que les archéologues et les géologues appellent l'*âge de pierre* (1), ont dû attendre que des races moins dégénérées vinssent les retirer de leur abaissement. C'est ainsi que l'Europe, barbare ou sauvage, reçut de l'Asie les premiers éléments de la civilisation.

Pour nous en tenir aux époques historiques et aux nations les plus célèbres, le mélange d'une prospérité passagère avec une irrémédiable décadence y produit une sorte de *progrès circulaire,* le seul qu'ait reconnu Vico. On y distingue trois mouvements principaux, qui ont du moins fourni à l'âge suivant, soit une préparation directe, soit des matériaux retrouvés sous les ruines du vieux monde ; ce sont : le mouvement religieux ou juif; le mouvement philosophique et littéraire ou grec ; le mouvement politique ou romain.

Des portions considérables du genre humain sont encore courbées sous la civilisation de la chute, par exemple les Chinois et les Indous. Ils se sont montrés aussi incapables que les peuplades sauvages de s'élever par leurs propres forces à la véritable civilisation.

III. *Age de la réparation et du progrès*, civilisation

(1) On distingue l'*âge de la pierre ébauchée* et l'*âge de la pierre polie ;* on compte ensuite l'*âge de bronze* et l'*âge de fer.*

moderne ou chrétienne. — On peut diviser cet âge en trois périodes :

1° *Période du progrès révolutionnaire partiel*, depuis le commencement de l'ère chrétienne jusqu'à la révolution française.

2° *Période du progrès révolutionnaire général*, depuis la révolution française. Nous sommes dans cette période, qui dure encore.

3° *Période du progrès continu*, que le philosophe découvre dans l'avenir.

Notre présente condition, notre destinée entière se lient étroitement à notre origine. Nous revenons à notre perfection première par un progrès d'abord révolutionnaire, puis continu, et le genre humain, à travers ses douloureuses épreuves, se sera enrichi de vertus nouvelles et de dons peut-être plus magnifiques : la Providence aura tiré le bien du mal.

La perfection primitive, la chute et la réparation d'où sort le progrès, résument l'histoire et en contiennent la philosophie. Le libre arbitre y tient une grande place. C'est un drame immense, à la fois divin et humain, aussi riche en péripéties émouvantes qu'en profonds enseignements.

CHAPITRE VI.

FAUX SYSTÈMES SUR L'ORIGINE DE L'HOMME ET SUR LE PROGRÈS.

I. — Des erreurs sur l'état primitif et de leur rapport avec les faux systèmes de métaphysique.

Quand l'homme, se repliant sur lui-même, découvre qu'il est fait pour être intérieurement uni à Dieu, pour le connaître, l'aimer et le posséder, et que pourtant le poids des sens le détache sans cesse de ce commerce divin, source de sa force et de sa félicité ; quand il voit que par la possession des idées il a les éléments et la règle de la vérité, et que néanmoins il est le jouet perpétuel de l'erreur; quand il constate, en principe la supériorité de nature de l'esprit, en fait l'accablante domination du corps; quand il compare l'idéal de la société avec les misères et les lacunes des civilisations les plus avancées : il est impossible qu'il ne se sente pas dans un état anormal, et il ne saurait se persuader qu'une condition si mélangée soit l'ouvrage du Créateur et que la responsabilité n'en retombe pas sur la liberté humaine.

C'est ainsi que la théorie des idées conduit infailliblement à la perfection primitive et à la chute. Mais que l'on ébranle cette théorie dans un de ses fondements; que l'on nie, ou les idées en nous, ou les idées en Dieu ou les unes et les autres à la fois, ce qui conduit inévita-

blement au panthéisme et au matérialisme, dès lors plus de perfection ni d'idéal : tout ce qui arrive est nécessaire, divin, et il faut bon gré mal gré que l'ignorance, le vice, les souffrances et la mort constituent l'état naturel et primitif de notre espèce. Les faux systèmes sur les idées renversent la chute avec la même force de conséquence que le système véritable l'établit.

« Platon, créateur de la théorie des idées, enseigne que le corps est une prison où l'âme expie quelque faute commise dans une autre vie où elle existait pleine de lumière, de droiture et de félicité. En ôtant l'erreur d'une vie antérieure et supposant le corps créé avec l'âme, on aurait le péché originel tel que la Bible le rapporte. Ce ne serait plus le corps en soi, mais le corps corrompu qui emprisonnerait l'âme ; ou plutôt ce serait l'âme corrompue et le corps corrompu, c'est-à-dire l'homme, qui dans sa corruption serait la prison de lui-même (1). Aristote, Zénon de Cittium, Épicure,

(1) Bordas dit encore dans un autre endroit : « Sans doute, Platon se trompe quand il dit que l'âme fut créée avant le corps, qu'ensuite elle y a été renfermée en punition de quelque faute, et que tout ce qu'elle croit apprendre maintenant n'est qu'une réminiscence des connaissances accomplies qu'elle possédait dans sa condition antérieure. Néanmoins, que dans ces erreurs la vérité éclate avec puissance ! Le corps, quoique formé pour l'âme et en même temps qu'elle, ne la tient-il pas captive ? Ne lui est-il pas un lieu de ténèbres, d'humiliations et d'angoisses, où elle expie la faute qui les a tous les deux perdus ? Qu'apprendre ne soit point, je le veux, se rappeler ce qu'on a su dans une autre vie : pourtant n'est-ce pas renaître à des lumières qui ont péri dans notre race ? » (*Mélanges*, p. 321.)

auteurs des trois faux systèmes, regardent l'état présent comme naturel et ne songent nullement à la dégradation primitive. Quand on croit au christianisme, on est obligé de la professer, puisque le christianisme a pour objet de la réparer et que sans elle il n'existerait point. Mais les partisans du vrai système la regardent comme la subversion de l'état naturel, tandis que les autres s'imaginent qu'elle précipita l'homme d'une perfection surnaturelle à laquelle Dieu l'avait élevé en le créant...

» Telle est l'influence des quatre systèmes. Avec Platon, on est invinciblement porté à voir l'homme sortir parfait et heureux des mains de Dieu; avec Aristote, Zénon, Épicure, à l'en voir sortir défectueux et misérable. Êtes-vous rangé de ce dernier côté? En vain tous les peuples, par leurs traditions et par leurs cultes, déposeront de la chute, vous la rejetterez; en vain serez-vous chrétien et formera-t-elle un dogme de votre religion, vous détruirez ce dogme, vous inventerez la création d'un être surnaturel qui périra par la dégradation, tandis que l'être naturel restera sans dommage. On a beau parler de faits, d'expérience: le premier fait, la première expérience pour l'esprit humain, ce sont les idées et la manière dont il les conçoit; ce fait et cette expérience priment les autres et en décident souverainement. Qu'on s'étonne donc que l'Europe, maintenant asservie aux faux systèmes par Reid, Dugald-Stewart, Kant, Fichte, Schelling, Hegel et les condillaciens,

soit l'ennemie d'une vérité que les faux systèmes excluent (1)! »

Dès que l'on s'écarte des principes du spiritualisme, ou bien on rejette absolument la perfection primitive et la chute, on n'y voit que des *mythes*, des fables ; ou bien, en les conservant comme objets de croyance, on les mutile, on les défigure, on ne les fait point entrer dans l'étude philosophique de l'homme. On y a substitué d'incohérentes et arbitraires hypothèses, filles du sensualisme : d'un côté le *progrès fataliste*, de l'autre le *traditionalisme*. Ces erreurs, qui faussent également la métaphysique et l'histoire, se partagent aujourd'hui les intelligences.

II. — Réfutation du progrès fataliste ; fausses hypothèses de l'état de nature et de l'invention fortuite du langage.

L'idée du progrès a éclaté tout à coup dans la science. Ce fut d'abord une sorte d'enivrement. Les esprits, frappés d'un fait tout nouveau dans l'histoire, ne savaient se rendre compte ni de sa portée ni de ses conditions. On crut voir dans la doctrine de la chute un démenti et un obstacle à de généreuses aspirations vers un meilleur avenir. On méconnut le caractère essentiellement révolutionnaire comme la date récente du progrès historique ; caractère qui accuse manifestement

(1) *Mélanges*, p. 293 et 296.

l'invasion antérieure du mal, la déchéance à la fois et la réparation de notre race. Non-seulement on fit de la perfectibilité la loi nécessaire et pour ainsi dire fatale de l'espèce humaine, on voulut retrouver dans son histoire un progrès non interrompu, et sans tenir compte de l'abîme qui sépare l'antiquité de l'époque moderne, on se hâta d'étendre au passé tout entier la marche ascendante que l'on remarquait chez les nouvelles générations. Cependant il était impossible de nier tout à fait le mal, son étendue, son intensité, sa domination universelle. Pour accommoder les faits à la théorie, on en vint à changer l'essence du mal; on en fit l'excitant naturel de la volonté humaine, la condition nécessaire du progrès; enfin, par un renversement complet d'idées, le mal devint la cause première et en quelque sorte le père du bien. Telle est dans son ensemble la doctrine que nous désignerons sous le nom de *progrès fataliste*, on pourrait presque dire progrès manichéen (1).

Tout d'abord, une grave difficulté pèse sur le système que nous combattons. Si l'homme, tout imparfait qu'il soit encore aujourd'hui, a crû sans cesse depuis son origine, quelle a donc été sa première condition? De quel point est-il parti? Est-ce de la pure animalité? La plu-

(1) Un des pères du système, le matérialiste Condorcet, enseigne que, dans l'histoire du genre humain, « le *hasard des événements* vient sans cesse troubler la marche lente mais régulière de la nature, la retarder souvent et l'accélérer quelquefois » (*Tableau des progrès de l'esprit humain*, IIIe époque.)

part des nouveaux docteurs l'enseignent. Mais pourquoi s'arrêter là? Est-il plus difficile de concevoir le passage du végétal à l'animal, que celui de l'animal à l'homme? Pourquoi n'irait-on pas jusqu'à l'état minéral? Si vous n'avez aucune idée fixe de la nature humaine; s'il n'y a point de facultés essentielles dont l'intégrité constitue l'état originel et normal de l'espèce, le point de départ fuit à l'infini. Il faut descendre jusqu'au néant et avoir le courage, comme Hegel, d'y fixer le premier anneau du progrès continu. Voilà le système dans sa nudité, mais aussi dans sa rigueur. Point de milieu : ou le néant pour origine, ou l'état d'intégrité, de droiture et d'innocence.

Mais consentons à prendre les hommes primitifs dans les bois, réduits à l'état de brutes, sans société, sans voix, sans intelligence. Ainsi les dépeignent les philosophes du XVIIIe siècle; c'est ce qu'ils appellent l'*état de nature,* état d'isolement et de faiblesse dont n'approchent pas les tribus sauvages les plus dégradées. Dans cette hypothèse, le langage, comme la société, comme l'intelligence elle-même, devient une invention, une conquête accidentelle.

Condillac expose à sa manière le roman de l'*invention fortuite des langues*. Aveuglé par le sensualisme, il confond le langage intellectuel avec le langage instinctif et fait sortir le premier du second, comme il fait sortir la pensée de la sensation (1). Complétant le système,

(1) *De l'origine des connaissances humaines.*

de Gérando y joint l'invention de la société, l'invention des facultés mêmes de l'esprit : « O homme, s'écrie-t-il, rends grâces à ton semblable, rends grâces à la société ; sans elle tu ne serais rien au moral comme au physique (1)... Sans le langage, la réflexion serait toujours stérile ; c'est lui qui détermine son activité et ses progrès (2). » Or le langage et la société manquant à l'origine, notre espèce ne pouvait que végéter dans l'abrutissement. D'après l'auteur, elle serait restée pendant des siècles dans cette condition où « l'homme s'ignore complétement lui-même ». L'heureuse rencontre de quelques individus aurait fait enfin jaillir l'étincelle, et l'intelligence serait née par la société, en même temps que la société. Ainsi, de l'aveu de l'auteur, « l'homme ne doit qu'à une sorte de hasard la découverte de ses propres facultés » (3). Il n'est pas facile de concevoir comment des intelligences, jusque-là stériles et inertes, s'allument tout à coup à un simple contact et en vertu de rapports purement physiques. Aussi l'auteur oublie, chemin faisant, ses propres hypothèses ; il suppose la pensée antérieure à la parole, que dis-je? il met un discours en forme, plein de réflexions philosophiques, dans la bouche d'un de ces hommes primitifs, inventeurs du langage. C'est bien à ce système que s'applique dans toute sa force le mot célèbre de Rousseau, que « la parole

(1) *Des signes et de l'art de penser*. Paris, an VIII, t I, p. 106.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 250.
(3) *Ibid.*, p. 292.

paraît avoir été fort nécessaire pour inventer la parole ».

Au fond, les récents apôtres du faux progrès adoptent ces bizarres inventions ; mais ils peuvent revendiquer l'honneur d'avoir enrichi le système d'un perfectionnement nouveau, le *progrès par le mal*. Écoutons les auteurs de l'*Encyclopédie nouvelle :* « L'homme à peine sorti du sein de la nature où il avait d'abord vécu comme l'enfant dans le sein maternel, se voit assailli par le mal, qui lui était inconnu dans l'état embryonnaire où il avait été jusque-là. Il est obligé de lutter, et, à mesure qu'il lutte, son intelligence se façonne, son instinct social et religieux se développe, sa puissance sur le monde augmente. D'âge en âge son essence se purifie et s'améliore ; et détaché de la contrainte de Dieu, le jour où il en reçut la conscience et la raison, il remonte incessamment vers lui par une attraction naturelle et spontanée que rien n'arrête. Si donc dans l'origine s'est montré ce que nous nommons le mal, c'est que cela était en effet nécessaire, afin qu'une béatitude légitime et sentie pût couronner la fin (1). »

Un philosophe ne comprendra jamais que le don de la conscience et de la raison détache de Dieu. Quant à l'origine du mal, recueillons encore cet aveu : « Le mal est nécessaire ; c'est lui, pour ainsi dire, qui nous a

(1) *Encyclopédie nouvelle*, art. AGE, t. I, p. 144. Peut-être l'auteur n'écrirait pas aujourd'hui ces lignes, quoique, à notre connaissance, il ne les ait jamais expressément désavouées. Au surplus, il ne s'agit pas ici des opinions d'un homme, mais de la logique d'une doctrine.

créés ; c'est lui qui a fait notre personnalité ; sans lui, notre conscience n'existerait pas (1). » Le mal élevé au rang de principe créateur ! N'est-ce pas un véritable manichéisme ? Alors, que reste-t-il que de s'écrier avec un disciple de Saint-Simon : « Grand Dieu ! tu as voulu que les hommes commençassent par s'entre-dévorer, par vivre dans la haine, dans l'ignorance et la paresse (2) ! »

On trace un curieux tableau de l'époque primitive : « Cet âge est caractérisé en ce qu'aucun témoignage n'en est venu jusqu'à nous et qu'il ne vit pas dans la conscience de la postérité. Peut-être les hommes n'y avaient-ils aucun sentiment ni du passé ni de l'avenir. La population s'étendait, les langues s'essayaient, les liaisons se préparaient (3). » Et combien de temps dura cette période, pendant laquelle l'homme vécut sans les attributs de l'humanité ? L'auteur demande vingt-cinq mille ans ! « En vérité ce n'est pas trop, observe un philosophe chrétien. Ah ! qu'on a raison de cacher cet âge étrange dans une nuit impénétrable, de n'en laisser aucun vestige, aucun sentiment dans la conscience de la postérité ! Observateurs prévenus, vous voyez l'homme déchu dans la nécessité d'exercer son intelligence pour la développer, et vous transportez cette nécessité à l'espèce humaine, vous en faites une loi de sa nature ; bien plus, vous concluez qu'elle puise dans cet exercice

(1) *Encyclopédie nouvelle*, art. BONHEUR, t. II, p. 790.

(2) *Doctrine de Saint-Simon*, 1re année, Exposition. 1820.

(3) *Encyclopédie nouvelle*, art. AGE.

ses facultés intellectuelles. Mais vous voyez aussi l'enfant germer, croître dans le sein maternel, arriver au jour avec effort, apprendre à marcher, à parler, à pourvoir à ses besoins. Pourquoi ne dites-vous pas également qu'ainsi a commencé l'espèce? Vous nous la représentez bien *vivant d'abord dans le sein de la nature* comme l'enfant *dans le sein maternel;* mais osez poursuivre, et dites que la nature ou Dieu l'a enfantée, l'a allaitée, s'est fait son instituteur. Car si Dieu ne s'est point fait nourrice, maître d'école, aussi bien que mère, qui a rempli dans l'origine ce triple et indispensable rôle auprès du genre humain (1)? »

Parfois il semble que la vraie nature du progrès historique se laisse entrevoir. « Le fait, dit un publiciste contemporain, nous donne foi dans la théorie de la perfectibilité humaine, comme il nous empêche de l'exagérer. Aussi ne partageons-nous pas cet optimisme progressif qui ne tient nul compte de ce que la perfectibilité même de notre espèce suffirait à prouver de *vices dans sa nature*, *de maux dans sa condition.* Nous n'adorons pas à deux genoux cet ordre universel, où le progrès est si nécessaire, si restreint, si lentement et chèrement acquis. Nous n'absolvons pas la *loi du mal*, parce qu'elle est un aiguillon du mieux. La Providence a d'étranges voies, de plus étranges flatteurs ; et, malgré toutes les phrases sacerdotales que certains philosophes ont prises

(1) L'abbé Sénac, *le Christianisme considéré*, etc., t. I, p. 75.

aux théologiens, nous pensons que le plus beau droit de la raison et de la moralité humaine, c'est de réprouver librement, de maudire comme de combattre ce qui les révolte, même dans l'*ordre funeste de l'univers* (1). » Mais cet ordre funeste ne serait-il pas plus justement appelé désordre? L'auteur avait un sentiment vrai du mal qui afflige l'humanité; ce entiment respire dans la sombre éloquence de ses pages, empreintes d'une sorte de terreur antique. Son esprit énergique et droit touche à la vérité : ôtez-lui ses préjugés antireligieux, et il l'atteint infailliblement.

Sans doute le progrès consiste avant tout à combattre le mal : mais serait-ce le mal qui produirait la force de le dominer et de le vaincre? L'éducation par la souffrance, par de rudes et pénibles travaux, doit s'appeler en toute rigueur un *régime pénitentiaire;* c'est celui qu'on applique aux criminels pour dompter des passions brutales. Cependant l'amélioration du coupable ne vient pas de là. Si l'on n'y joint le véritable stimulant de l'âme, les exemples salutaires, l'influence du bien et de la vérité, le châtiment abrutit au lieu de relever; il agit d'autant moins que la dépravation est plus profonde. Qui ne sait que la misère extrême engendre tous les vices et condamne l'homme au plus effroyable esclavage? Il ne suffisait donc pas, à l'origine, de jeter l'humanité au

(1) God. Cavaignac, *De la force révolutionnaire*, p. 19, dans *Paris révolutionnaire*, t. I.

mal pour la dégrossir et la civiliser; il eût fallu encore, à côté de la souffrance, de la peine, cette action spirituelle et moralisante qui seule peut la rendre féconde. Ainsi, même dans le régime pénitentiaire, le mal extérieur n'est pas le véritable agent d'amélioration; seul il n'engendre point le progrès, l'amendement. Mais ce régime de compression, cet emploi terrible du châtiment, est-il donc le seul système d'éducation, soit pour l'individu, soit pour l'espèce? L'instituteur qui rencontre un enfant bien né, y renonce avec joie; il le conduit par la douceur, par l'amour, par le dèvoir. Il ne s'agit que de concevoir une âme pure de tout mal, et le châtiment devient non-seulement inutile, mais odieux. Ah! si la Providence depuis tant de siècles retient l'humanité sous le régime sévère de la douleur et du travail, c'est que le régime du pur amour et du libre attrait ne convenait plus à notre corruption (1).

Le progrès est si peu l'effet obligé du mal, qu'il tend sans cesse à le détruire et ne déploiera ses merveilles qu'après en avoir enlevé les dernières traces. Ainsi s'écroule la prétendue nécessité du mal, de l'aveu même de ceux qui lui attribuent une action créatrice : « Le mal devient de moins en moins nécessaire, si nous savons créer en nous une force vive qui nous permette d'agir et de perfectionner la vie humaine et le monde, sans

(1) Psaume XXXVIII, 12 : « Vous instruisez l'homme par le châtiment, *à cause de son iniquité*. »

avoir besoin de l'aiguillon du mal (1). » Et pourquoi Dieu n'aurait-il pas créé lui-même cette *force vive?*

Les apologistes du mal lui trouvent une autre vertu merveilleuse. Sans lui, disent-ils, il n'y a plus de mérite : l'homme doit conquérir le bonheur à la sueur de son front. La Bible ne l'entend pas ainsi ; le travail pénible n'est imposé que comme punition après la chute. La raison juge de même, elle ne confond pas l'épreuve avec le châtiment. Dieu ne traite point ses enfants en esclaves ; il leur donne généreusement avant tout mérite, pour qu'ils soient en état de mériter. Le mérite est proprement la part qui revient à l'individu dans l'œuvre de sa destinée. Or, que le perfectionnement s'accomplisse par le seul attrait du bien, pourvu qu'il soit réel et volontaire, l'idée fondamentale du mérite n'en subsiste pas moins. Admettons toutefois, ce que disait Platon, que le beau est difficile ; c'est le prix à conquérir dans l'arène : en résulte-t-il que le lutteur doive être créé infirme, lâche, paresseux ! N'aura-t-il de mérite qu'à cette condition ? Non, la difficulté d'atteindre un but glorieux, la noble mission de vaincre le mal hors de soi, n'a rien de commun avec les vils penchants dont notre nature est infectée. Si le mal avait ce privilége d'être la source ou du moins la condition essentielle du mérite, oh ! alors il faudrait le conserver précieusement et se garder de le faire disparaître. Cela ne rappelle-t-il pas le raisonne-

(1) *Encyclopédie nouvelle*, art. BONHEUR, t. II, p. 790.

ment de nos pharisiens, qui s'en vont répétant que la disparition de la misère tuerait la charité?

C'est principalement lorsqu'il s'agit du mal intérieur ou moral que la théorie du progrès fataliste devient insoutenable et laisse paraître les plus monstrueuses contradictions. Après tout, la lutte, le travail et la peine, sans être la cause première du progrès, peuvent y contribuer chez des êtres dégradés et coupables; de l'expiation, tournée en épreuve salutaire, peut sortir un mérite nouveau; mais comment concevoir qu'on recueille jamais aucune espèce de profit de la dépravation du cœur, de l'intelligence et de la volonté? Si l'éducation par la douleur n'est point le système naturel, que dire de l'éducation par le vice? Quel fruit a retiré le genre humain de l'idolâtrie, de l'anthropophagie, de la promiscuité, de l'esclavage? A qui fera-t-on accroire que le moyen efficace de conduire l'âme à la science et à la vérité soit de lui donner un penchant presque invincible à l'erreur, ou que la pratique du vice soit l'apprentissage nécessaire de la vertu? N'est-ce pas comme si l'on soutenait que pour former une constitution vigoureuse il faut commencer par inoculer au corps toutes les maladies?

Le mal intérieur ne saurait devenir, même accidentellement, une condition de progrès; il forme au contraire, tant qu'il subsiste, une cause permanente de décadence et de ruine. A l'âme corrompue comme au corps malade, il faut, avant qu'elle puisse reprendre sa vigueur, des secours énergiques et les soins d'un médecin

habile. Aussi l'humanité déchue sentait si bien son impuissance, qu'elle ne cessa d'implorer et d'attendre Celui qui devait guérir ses maux, et ce n'est que par la venue du Médecin céleste qu'elle a repris assez de forces pour entrer enfin dans la voie si longtemps fermée de la véritable civilisation.

Quel violent et perpétuel démenti aux faits que de vouloir retrouver dans le passé le progrès continu, quand le présent ne connaît encore qu'un progrès révolutionnaire! L'impossibilité de passer naturellement de l'animalité à la vie spirituelle et même de l'état sauvage à la civilisation, ainsi que l'abîme qui sépare la moderne société de l'ancienne, seront toujours l'écueil des théories matérialistes et panthéistes du progrès. Là viennent se briser les systèmes de Condorcet, de Herder, de Hegel, de Saint-Simon et de leurs héritiers.

III. — Réfutation du traditionalisme : fausses hypothèses de la révélation primitive et de l'origine surnaturelle du langage.

La pensée, la sociabilité, le langage, facultés naturelles de notre espèce, s'étaient spontanément développés dans l'état de perfection primitive. De cette source, quelques lumières parvinrent à travers la chute jusqu'à l'âge suivant, servirent de soutien et d'excitant à la pensée affaiblie et empêchèrent la ruine totale de la civilisation. La raison humaine n'était point éteinte; mais profondément altérée, elle avait désormais besoin d'un

appui et d'une excitation extérieure. Cette infirmité subsiste, c'est elle qui rend aujourd'hui nécessaires à l'individu les secours de l'éducation et spécialement la transmission du langage. Toutefois notre faiblesse originelle, comme on l'a démontré, n'est point le sommeil absolu de l'intelligence : la pensée préexiste à tout langage, à tout enseignement. L'humanité entière n'a jamais reçu passivement la vérité par la tradition, pas plus que l'individu ne la reçoit par l'éducation; la tradition ni l'éducation n'ont point une puissance créatrice. Dans tous les cas, l'extrême dépendance qui expose à tant de périls la débilité native de l'esprit ne saurait être regardée comme l'état naturel et primitif de l'homme.

On n'a pas toujours réduit à leur juste mesure les effets de la tradition. Ceux qui accordent à l'éducation un pouvoir créateur qu'elle n'a pas et qui veulent que l'âme avant l'enseignement social ne soit qu'une *table rase*, devaient, pour être conséquents, faire dépendre de la tradition l'exercice de la pensée dans le genre humain, borné sans elle à l'instinct de brute. Ils devaient, à force de parler de l'inertie de l'âme, transporter cette inertie à l'origine même de la création et faire sortir des mains de Dieu, non une âme vivante, mais un fantôme d'esprit, sans force réelle, et réduit à attendre d'un supplément d'opération divine l'achèvement de son existence tronquée. De là, sous le nom d'*état de pure nature*, une condition originelle d'ignorance, de dénûment et de faiblesse, bien différente de

celle que nous dépeignent à l'envi les traditions religieuses, et qui forme en théologie le pendant de l'*état de nature* des philosophes. De là encore, pour tirer l'homme de ce second néant, une création complémentaire, une *révélation primitive*, dont les traditions ne parlent en aucune manière. Cette révélation ne consisterait point dans une action intérieure et immédiate de Dieu sur l'âme ; elle se serait opérée, par l'intermédiaire des sens, à l'aide du langage transmis tout fait au premier homme avec la substance même de la vérité. C'est ainsi que la nature humaine se serait enrichie d'un *être surnaturel*, ajouté en quelque manière à sa première condition : la chute primitive n'aurait consisté que dans la perte de cet être surajouté, la nature d'ailleurs restant intacte. Tel est l'enseignement de l'*école traditionaliste*.

Bonald a contribué à mettre ces idées en vogue, en les étayant de recherches nouvelles sur l'origine du langage. On ne peut lui contester le mérite d'avoir fortement combattu l'hypothèse de l'invention fortuite de la parole : il la renverse par le raisonnement et par l'histoire, et il lui a porté le coup mortel. Mais à son tour il ne parvint à comprendre ni les rapports de la pensée et de la parole, ni la vraie influence de l'éducation. Après avoir abattu le sensualisme par un côté, il le relève par un autre en partant comme lui de la chimère de la *table rase;* il le modifie d'ailleurs en ce que la nécessité de l'enseignement remplace la nécessité de la sensation.

Suppose-t-on un être humain condamné dès l'enfance à un isolement complet ; il ne donnera pas plus signe de raison que le dernier des animaux. Se place-t-on à l'origine du genre humain ; il faudra que Dieu lui-même intervienne, qu'il supplée la société absente, et qu'après avoir été le créateur de l'homme, il se fasse son instituteur. Principe et conséquences, tout, dans la théorie de Bonald, repose sur la passivité originelle de l'âme. Quelques histoires assez suspectes et dans tous les cas fort peu concluantes d'enfants égarés dans les bois, une interprétation arbitraire des traditions primitives, complètent l'ensemble des preuves destinées à démontrer l'*origine surnaturelle du langage*.

La société est l'état naturel de l'espèce humaine, et le langage est naturel à l'homme en société. Ce principe répond à Bonald comme à Condillac. Une faculté naturelle ne se donne ni ne s'acquiert après coup ; elle vient de la création et fonctionne dès que se rencontrent les conditions de son développement. Il est vrai que la faculté du langage a été altérée comme toutes les autres ; et aujourd'hui, privée du secours traditionnel, elle n'enfanterait probablement qu'une langue grossière, insuffisante. La première origine des langues et de toute civilisation remonte à un état plus parfait de notre race, où, plein de l'analogie harmonieuse qui lie le monde physique et le monde moral, l'homme devait trouver spontanément et sans peine les expressions les plus vives, les plus claires, les plus justes.

Depuis Bonald, et sous son influence, une empreinte visible de sensualisme est restée sur l'école traditionaliste : « Nous n'apportons en venant au monde, dit un de ses adeptes, aucune notion de vérité dans notre esprit, mais seulement des facultés pour recevoir et cultiver toutes les vérités qui nous seront offertes... Notre raison ne s'agite que dans le cercle des choses naturelles, ne se renseigne que sur le témoignage des sens (1). » Le disciple de Bonald en conclut, comme son maître, la nécessité d'une révélation primitive pour les vérités morales et religieuses. Car « il n'y a pas d'instrument rationnel qui puisse atteindre jusque-là : et de même que nous ne concevrions pas qu'un habitant de cette terre pût connaître ce qui se passe dans une autre planète sans une révélation partie de celle-ci, de même nous ne pourrions pas concevoir comment nos âmes, emprisonnées dans la nature et les sens, *clausæ tenebris et carcere cæco*, auraient pu avoir jamais la moindre notion sur quoi que ce soit hors de la nature et des sens, si une Voix d'en haut n'était venue le leur apprendre. S'il existe, comme on nous le dit, un monde supérieur à celui que nous habitons, il a fallu un envoyé de ce monde pour nous en annoncer l'existence et nous faire connaître le rapport où nous sommes avec lui. S'il y a des vérités surnaturelles, il a fallu une parole surna-

(1) Aug. Nicolas, *Études philosophiques sur le christianisme*, t. I, p. 120 et 131.

turelle analogue à ces vérités pour les enseigner. »

L'auteur appelle *surnaturelles* toutes les vérités indistinctement qui dépassent l'ordre physique et sensible. C'est un langage très-défectueux; surnaturel n'est nullement synonyme de spirituel, ni même de divin. D'ailleurs, quelles idées l'écrivain traditionaliste se fait-il de ce *monde supérieur*, qui n'est autre que l'intelligence infinie? Il ne soupçonne pas que la destinée naturelle de l'âme est d'être unie à Dieu et qu'aujourd'hui même la captivité des sens, qui pèse sur elle, n'empêche pas entièrement cette communication intérieure, dont le premier homme jouissait dans sa plénitude et qui rendait alors inutile toute communication extérieure ou révélation.

Le traditionalisme impose aux premiers auteurs de notre race un abrutissement et un éloignement de Dieu que ne présente pas notre condition déchue. Écoutons encore un écrivain qui professe également pour l'intelligence humaine « la *nécessité absolue de la parole comme moyen de fécondation* et de développement (1). » Interprétant la Bible à sa manière, il nous apprendra que « l'homme naquit innocent, *c'est-à-dire* dans l'ignorance de lui-même, de Dieu et du monde... *Comme l'enfant*, l'homme primitif n'avait dans cette première période de son existence que le sentiment de la vie (2). » Nous voilà

(1) L. Bautain, *Philosophie du christianisme*, t. II, p. 352.
(2) *Ibid*, p. 351.

retombés sur l'état embryonnaire au sein de la nature, dont nous parlaient tout à l'heure les partisans de la doctrine du progrès par le mal. Le rapprochement peut donner à réfléchir aux adeptes de la révélation primitive.

Au reste, en dépeignant les effets de la chute, l'auteur revient aux idées ordinaires sur l'innocence ou la perfection primitive : « Le rapport de l'homme avec Dieu, déjà affaibli, est rompu,... et alors disparaît, avec l'innocence, la beauté originelle de l'homme et cette gloire céleste dont il était investi, et qui l'avait rendu auguste à la face de la terre (1). » L'innocence qu'accompagnent la beauté originelle et la gloire céleste de l'homme, peut-elle encore consister dans l'*ignorance de Dieu, de soi-même et du monde?*

La Bible rapporte que Dieu, après lacréation, donna a l'homme un commandement positif, concernant ses fonctions et sa place sur le globe (2). Voilà, dit-on, la révélation primitive. Mais où prend-on qu'il y ait là un enseignement destiné à transmettre à l'homme la pensée avec le langage? Loin de là; si Dieu communique avec l'homme, c'est comme avec un être déjà en pleine possession de l'intelligence aussi bien que de la parole.

Nourris d'une philosophie plus pure, les Pères de l'Église interprétaient avec une autre profondeur les

(1) *Philosophie du christianisme*, t. II, p. 360.
(2) *Genèse*, I et II.

traditions sacrées. Demandez à saint Augustin ce qu'il pense de l'ignorance et des misères de la vie : il vous répondra « qu'il ne saurait y voir l'état naturel de l'homme formé de Dieu, mais le châtiment de l'homme coupable » (1); parlez-lui de révélation primitive, il n'hésitera pas à vous dire : « Lorsque Adam, c'est-à-dire l'homme juste et innocent, a été créé, il n'était pas besoin de Médiateur (2). » Au lieu de rapports matériels et sensibles entre Dieu et l'homme, saint Athanase élèvera vos pensées jusqu'à une communication spirituelle, tout intérieure et directe : « Dieu, le Créateur et le Souverain de l'univers, a fait le genre humain à son image. Par cette ressemblance avec lui, il l'a rendu capable de contempler et de connaître les choses véritables, lui donnant même l'intelligence et la science de sa propre éternité, afin que conservant cette ressemblance il ne se détournât jamais de la pensée de Dieu et ne s'écartât point du rapport vivant avec les saints, mais que portant en lui et la grâce de son bienfaiteur et la force propre qui vient du Verbe du Père, il fût plein de joie et vécût en union avec Dieu, vivant ainsi d'une vie pure, heureuse et vraiment immortelle... Dans cet état, l'homme s'attache exclusivement aux choses divines et célestes, qui ne sont perçues que par la puissance de l'intelligence..., et dépassant tout ce qui

(1) *De dono perseverantiæ*. Oper., t. X, pars prior, p. 1414, édit. Gaume. Paris, 1836.

(2) *De Fide, Spe et Charitate*, cap. XXVIII.

est sensible et humain, il s'élève dans la sublimité, il voit la splendeur du Verbe et, dans le Verbe, le Père; il jouit de cette contemplation, et son amour pour Dieu en est renouvelé. Ainsi était le premier homme appelé Adam dans le langage des Hébreux. Les saintes Écritures disent que dans le commencement son esprit communiquait librement et sans crainte avec Dieu, vivant avec les saints et contemplant les choses intelligibles dans le lieu que Moïse a nommé figurément le Paradis; car c'est la pureté qui rend l'âme capable de voir Dieu, comme le dit le Seigneur : Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu !

» C'est dans cet état que Dieu a créé le genre humain et il voulait qu'il y restât (1). »

Tel est, selon la Bible et selon la raison, le véritable état primitif. L'union intérieure avec Dieu commence avec la vie de l'âme; le secours divin, sans lequel la pensée humaine ne s'exercerait pas, ne lui a jamais été refusé. Dieu ne crée point les substances dans un état de passivité absolue, ce serait ne rien créer. Il n'ébauche point son œuvre, pour y revenir ensuite et l'achever; si l'on peut admettre des créations successives, il n'y a point de créations tronquées.

Le traditionalisme détruit la nature de Dieu, la nature de l'homme ainsi que les vrais rapports de l'homme à Dieu. Il détruit également le christianisme, qui n'est

(1) Saint Athanase, *Discours contre les Gentils.*

point établi, comme la prétendue révélation primitive, pour compléter la création de je ne sais quel homme naturel, mais pour opérer la réparation de l'homme dénaturé par le mal.

Si les partisans du progrès fataliste ont erré pour avoir ignoré ou méconnu le fait capital de la chute, les partisans de la doctrine traditionaliste ont erré en méconnaissant ou défigurant le fait non moins capital de la rénovation religieuse, philosophique et sociale du genre humain. De là, chez ces derniers, notamment chez MM. de Bonald, de Maistre et de Lamennais, une impuissance absolue à expliquer la marche du monde, le progrès actuel et les destinées futures de notre race.

IV. — Rapports du progrès fataliste et du traditionalisme. Bordas-Demoulin, fondateur de la philosophie de l'histoire.

Quelque opposés que soient par les tendances générales le traditionalisme et le système du progrès fataliste, ils se rapprochent étonnamment par les bases philosophiques. L'un et l'autre font venir les idées du dehors et s'appuient au fond sur le sensualisme ; l'un et l'autre, par suite, nient l'union naturelle et intérieure de l'âme avec Dieu, sapent la religion spirituelle et avec elle toute spiritualité. Enfin, l'un et l'autre, en plaçant à l'origine l'ignorance et la misère, détruisent ou obscurcissent l'idée de la création et démentent les traditions du genre humain.

Partout répandues aujourd'hui, ces erreurs attestent la profonde décadence philosophique de notre âge. Le spiritualisme est oublié ou défiguré. Notre civilisation hésite incertaine dans sa route, elle n'arrive point à la conscience d'elle-même, parce que les fortes idées de la perfection primitive, de la chute et de la réparation, qui expliqueraient et dirigeraient le progrès, n'occupent point dans la science actuelle la part qui leur revient. Il faut que la philosophie régénérée les reprenne, s'en pénètre et les fasse pénétrer dans les autres sciences.

Le rénovateur du platonisme en ce siècle, Bordas-Demoulin, a établi aussi les principes de la vraie philosophie de l'histoire et d'une théorie spiritualiste du progrès. Le passage suivant, où il résume ses idées, nous servira de conclusion :

« Sur la chute et sur la réparation roulent tous les événements du monde. Avec elle ils s'expliquent d'une manière aussi certaine, quoique moins détaillée, que les mouvements des astres avec l'attraction et les lois de Kepler. La chute produit l'ignorance de Dieu, de nous-mêmes, de l'univers, et avec elle, le polythéisme, l'idolâtrie et la destruction de l'individu dans la société antique, qui ne lui reconnaît rien de naturellement propre. La réparation ramène l'adoration d'un Dieu spirituel, unique, la connaissance de ce que nous sommes, et à l'aide de la théocratie monacale du moyen âge, démolissant les institutions des anciens États, elle rétablit l'individu, et en même temps suscite la connais-

sance de l'univers. Par les idées générales qui constituent son essence pensante, l'homme doit être intérieurement et immédiatement uni aux idées supérieures et éternelles qui constituent l'essence divine. Cette union est-elle pleine comme à l'origine, l'homme est dans sa puissance. Vient-elle à se rompre par la chute, l'homme est dégradé. Se renoue-t-elle par la réparation, l'homme se relève, et à mesure qu'elle se resserre, il est sans cesse en progrès. De ces révolutions intérieures qui précipitent ou qui rétablissent, viennent les révolutions analogues des choses humaines.

» Dans l'homme et hors de l'homme, dit Pascal, par-» tout est la marque d'un Dieu perdu. » Partout aussi est la marque, non pas sans doute d'un Dieu retrouvé, mais d'un Dieu qui se retrouve. Non-seulement il se retrouve dans l'homme depuis l'établissement du christianisme, qui, en le réconciliant avec Dieu, le réconcilie avec lui-même; il se retrouve encore dans la société depuis la formation des communes qui, en se développant, ont restitué à l'homme la possession de lui-même et enfanté les peuples aujourd'hui libres ou impatients de l'être; il se retrouve aussi dans l'univers, depuis le renouvellement ou la naissance des sciences physiques, qui font connaître à l'homme les cieux, la terre, les éléments, son propre corps et celui des autres êtres organisés; et il va bientôt se retrouver pour toutes les nations. Déjà la civilisation moderne, qui le rend, emporte l'Europe, l'Amérique, presse l'Afrique et l'Asie, dont elle mine

les empires vieillis, lesquels n'attendent qu'un grand ébranlement pour tomber. S'il fallut le régime de compression et de mort du moyen âge pour détruire la civilisation de la chute, lui enlever l'homme afin qu'il pût se rattacher à Dieu, et produire la civilisation de la délivrance, cette civilisation suffit pour détruire dans les autres parties de la terre la civilisation de la chute. Rien ne saurait résister à son esprit d'indépendance dissolvante et d'activité rénovatrice.

» Par l'effet de la chute, le genre humain, en se multipliant, s'est divisé en une multitude innombrable de peuples différents de cultes, de lois, de mœurs, d'intérêts, ayant chacun ses erreurs, ses préjugés, ses folies. Par l'effet de la réparation, ils vont tous, sous le règne de la vérité et de la raison, retourner à l'unité, vers laquelle les nations maintenant chrétiennes convergent avec l'indomptable énergie de la nature qui se restaure (1). »

(1) *Mélanges*, p. 598. — Conf. notre *Vie de Bordas*, à la fin.

QUATRIÈME PARTIE

DE LA DESTINÉE DE L'HOMME.

De la morale ou éthique ; son objet et son rang. Division générale.

Une méditation persévérante m'a découvert les vérités les plus nécessaires sur ma nature, ma condition, mon origine. Où vais-je et que dois-je faire pour remplir ma destinée, voilà ce qu'il me reste à chercher.

Déjà la haute dignité de mon être m'a été révélée et je n'ignore pas tout à fait le but où la Providence, où mes facultés m'appellent ; mais le moment est venu de scruter plus à fond le problème de la destinée et d'apprendre à vivre selon la raison.

C'est l'objet de la quatrième et dernière partie de la philosophie. On l'appelle *morale* ou *éthique*, du mot latin *mores* et du grec *èthos*, qui signifient *mœurs* ; on l'appelle encore quelquefois *philosophie pratique*.

Socrate regardait la morale comme la principale branche de la science de l'homme. Elle sollicite l'âme aux résolutions viriles ; elle est pour ainsi dire action autant que science. Elle traite de la fin de l'homme, et elle est elle-même la fin de la philosophie. D'un autre

côté, elle est liée aux autres branches de la science de l'esprit comme la conséquence aux principes, et il est difficile qu'elles disputent de prééminence. La philosophie entière participe de la noblesse ou de l'utilité de chacune de ses parties.

Sans doute la morale la plus savante et la plus belle ne fera pas seule des hommes vertueux ; les institutions religieuses et sociales, l'influence de la famille, de la coutume et de l'exemple, ont plus de force que des maximes, si excellentes et si bien déduites qu'elles soient. Mais enfin, l'homme est un être raisonnable, et il n'accomplit parfaitement que les devoirs dont il connaît la raison. La science, sans créer la vertu, ne fît-elle que la perfectionner, acquerrait un prix inestimable. Ajoutons que la morale n'agit pas seulement sur l'individu; elle éclaire, elle redresse les coutumes, les lois et les institutions ; elle est le flambeau de la politique, de l'économie, de l'éducation, de l'art médical ; elle concourt avec l'action religieuse, qu'elle favorise et peut quelquefois rectifier.

Cette partie de la science de l'esprit doit exposer les règles des actions humaines, soit dans leur fondement et leurs caractères communs, soit dans leur application aux diverses relations de la vie. De là une première division en *morale générale* et *morale spéciale*. Celle-ci, à son tour, se subdivisera en autant de branches que la vie humaine compte de grandes et fondamentales relations; ce qui donne, en les rangeant selon l'ordre na-

turel : la *morale religieuse,* la *morale individuelle* et la *morale sociale.* Tous les rapports de l'homme avec la création et son auteur se trouvent compris dans cette division, car les rapports avec la nature entrent facilement dans la morale individuelle et la morale sociale. Nous plaçons avant tout le rapport de l'homme à Dieu, parce qu'il est, pratiquement, le plus essentiel et qu'au fond il décide de tous les autres. Enfin, comme la destinée humaine n'est point resserrée dans les bornes de la vie actuelle, on doit la suivre jusque dans la vie future, ce qui ajoute à la morale une dernière section.

En conséquence, nous adopterons pour la science des mœurs la division suivante :

SECTION I. — Morale générale.

SECTION II. — Morale religieuse.

SECTION III. — Morale individuelle.

SECTION IV. — Morale sociale.

SECTION V. — Destinée de l'homme dans la vie future.

SECTION PREMIÈRE

MORALE GÉNÉRALE.

CHAPITRE PREMIER.

LA LOI MORALE CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME.

— De l'idée de loi en général. Différence essentielle des lois morales et des lois physiques.

Le terme de *loi* s'applique aux actions, aux faits, au devenir en général, et marque le rapport certain suivant lequel ils s'accomplissent. On ne saurait concevoir un fait, un événement qui ne s'accomplisse suivant une loi, c'est-à-dire d'une manière plutôt que d'une autre. S'il en était autrement, un fait pourrait sortir d'une cause quelconque ou se passer de cause, et il n'y aurait ni raison des choses, ni science, ni prévision. La loi est un principe de détermination des actes; ou, si l'on veut, c'est la raison et la mesure du devenir.

Suivant Montesquieu, « les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses (1). » Pour être tout à

(1) *De l'esprit des lois*, liv. I, chap. I. — Conf. *ibid.*, chap. III.

fait juste, cette définition célèbre doit être restreinte, car tous les rapports nécessaires ne sont pas des lois, mais seulement ceux qui règlent un ordre de faits, une génération de propriétés. Même en mathématiques, quand on emploie par analogie le terme de loi, il indique un rapport général, suivant lequel les nombres s'engendrent ou se lient, les grandeurs varient et se développent.

Il en résulte, comme l'a aussi remarqué Montesquieu, que tous les êtres ont leurs lois ; et, ce qui est le plus digne d'attention, la même différence qui sépare les êtres pensants des êtres matériels se rencontre entre les lois qui les régissent.

Les corps inorganiques ont des lois simples et en quelque sorte mathématiques, comme leur existence où domine l'étendue. Ils les suivent sans le savoir et ne sauraient s'en écarter. Chez les corps organisés, la loi est plus complexe, mais sans changer de nature. Dans cet ordre, qui est celui de la *nécessité physique*, les êtres obéissent aveuglément et invariablement aux mêmes lois ; on ne conçoit pas même qu'ils en changent. Aussi l'on peut déterminer la loi par une exacte observation des faits, comme on peut toujours prédire le fait quand on connaît la loi.

Rien de pareil chez les êtres intelligents. Il est sans doute pour eux une loi conforme à leur nature et invariable en elle-même ; que dis-je ? ils ont dans leur raison, en tant qu'unie à la raison divine, la mesure

de toutes choses, par conséquent la loi des lois. Quoi de plus déterminé, de moins arbitraire? Mais avec la loi concourt le libre arbitre, et dès lors d'autres conditions d'agir apparaissent. Comme êtres raisonnables et libres, les esprits sont appelés à connaître la loi de leur nature; ils ne l'accomplissent point malgré eux, ils ne la suivent qu'autant qu'ils l'adoptent; ils ont ainsi l'honneur et le mérite de la pratiquer par une obéissance réfléchie et un choix éclairé. Dussent-ils ne s'en écarter jamais, leurs résolutions, leurs actions, comme nous l'avons précédemment expliqué, ne seraient toujours soumises qu'à une *nécessité morale*, toute conditionnelle. C'est là une première et radicale différence avec les corps.

D'ailleurs, les esprits créés n'étant pas absolument infaillibles et parfaits, la prérogative de connaître et en quelque sorte de choisir leur loi, qui fait leur dignité, les expose au péril de la violer, quand ils usent mal de leur puissance. Succombent-ils à l'épreuve, il se passe un fait triste en lui-même, mais qui sort complétement de l'ordre de la nécessité physique : par leur déchéance même, ces êtres changent de loi. En se proposant pour fin de leurs actes de faux biens, ils se font une *fausse loi*, qu'ils substituent à leur loi naturelle, à la *loi proprement dite*. Souvent même leurs motifs changent, ce qui fait comme de nouveaux changements de lois. Ce n'est pas que la loi primitive perde son empire; elle ressaisit le coupable par les conséquences mêmes de son action, mais en fait elle n'en est pas moins violée.

Ainsi, une distance infinie sépare les lois morales des lois physiques. Elles sont également fondées sur la nature des choses ; mais les premières peuvent être violées par les êtres libres, ceux-ci offrant l'exemple unique d'agents qui se font en quelque sorte leur loi et qui peuvent en changer.

De cette différence découlent d'importantes conséquences. Pour découvrir les lois morales, il ne s'agit point de regarder faire les agents libres. Observez aussi attentivement que vous voudrez leurs actes, vous les trouverez, sans nul doute, soumis à certaines lois, puisqu'il n'est point d'actes purement arbitraires ; mais sont-ce les vraies lois, les lois naturelles de ces êtres, celles qui les mènent à leur destinée et que la science des mœurs doit promulguer et mettre en lumière? Les physiciens n'ont pas à traiter de semblables questions, et comment veut-on que les faits y répondent? Un scélérat, tout aussi bien qu'un saint, a ses motifs, son sysème de conduite, et souvent il y conforme ses actest avec une fidélité et une persévérance incroyables : allez-vous pour cela le proposer pour modèle aux autres hommes? Tirer la loi du fait serait la consécration des plus révoltants abus. Avant Jésus-Christ, l'esclavage s'appuyait de l'autorité de tous les peuples et aujourd'hui encore, aux États-Unis d'Amérique, les possesseurs d'esclaves le vantent comme la coutume la plus ancienne et la plus respectable du monde.

On ne saurait traiter la morale à la manière des

sciences physiques; ce serait l'infaillible moyen de justifier toutes les iniquités, toutes les infamies. On doit s'en tenir à l'unique méthode de la philosophie. La même analyse des idées qui dévoile la nature humaine et la nature divine, découvre les lois morales, et c'est au plus profond des êtres qu'elle les découvre. Il faut savoir pénétrer jusque-là, car les tendances acquises, même les qualités héréditaires, pourraient être altérées. Sans une forte métaphysique, point de solide morale; et telle métaphysique, telle morale.

II. — Loi générale de la perfection et du bonheur. Harmonie des lois morales et des lois physiques dans l'ordre universel.

En scrutant les actes humains, nous avons découvert pour règle primitive de la volonté le mobile de la perfection; l'idée de perfection sert également de flambeau à l'intelligence et c'est dans la perfection que se repose l'amour. La perfection sollicite, dirige l'activité spirituelle tout entière; elle est la loi naturelle générale, le suprême idéal de tout devenir. Cette loi est si fortement enracinée dans la nature de l'homme, qu'il ne s'y soustrait qu'en se forgeant une perfection fausse et des biens chimériques; il lui rend encore hommage jusque dans sa dépravation.

En scrutant notre rapport essentiel avec Dieu, nous avons aussi découvert que c'est l'idée de perfection qui nous élève, qui nous unit à lui, et qui nous permet

d'entrevoir ses desseins éternels. Être parfait, il convie tous les êtres à la plénitude d'existence que comporte leur nature et leur rang; il les place à l'origine dans la condition la plus excellente et de sa part rien ne leur manque pour y persévérer. L'appel à la perfection, il l'écrit plus distinctement dans la raison et le cœur des créatures intelligentes, et il leur laisse le mérite de concourir à ses fins par la bonne volonté.

Soit donc que l'on étudie les tendances profondes, essentielles de la nature humaine, soit que l'on interroge la volonté et les desseins du Créateur, on reconnaît le même idéal, la même loi générale de la vie. Le Christ, au milieu des temps, est venu rappeler aux hommes cette grande loi qui n'a pas eu de commencement : « Soyez parfaits, dit-il à tous, comme votre Père céleste est parfait (1). »

La perfection conquise et goûtée produit le bonheur. C'est donc aussi au bonheur que Dieu appelle tous les êtres, c'est au bonheur que tendent invinciblement toutes nos facultés. La loi générale de la perfection devient la loi du bonheur universel.

Bossuet, dans les *Méditations sur l'Évangile*, assigne pour modèle à la justice chrétienne la perfection de

(1) Matthieu, V, 48. Déjà il avait été dit aux enfants d'Israël : « Vous serez parfaits et sans tache devant le Seigneur votre Dieu. » (*Deutéronome*, XVIII, 13. Conf. *Genèse*, XVII, 1.) — Platon prend aussi pour principe la ressemblance avec Dieu. (*La République*, liv. I et VI ; *le Timée* et *passim*)

Dieu même (1), et il écrit au commencement du même ouvrage : « Tout le but de l'homme est d'être heureux... Mettre le bonheur où il faut, c'est la source de tout bien, et la source de tout mal est de le mettre où il ne faut pas. » Selon Malebranche : « Celui qui travaille à sa perfection, à se rendre semblable à Dieu, travaille à son bonheur et à sa grandeur (2). » La conquête de la perfection doit en précéder la jouissance ; pour jouir nous aurons l'éternité entière, nous avons le temps pour mériter. Marchons courageusement dans les difficultés de la carrière, comptant sur Dieu et « rendant cet honneur à la raison de la croire sur sa parole et de nous consoler sur ses promesses (3). »

La loi de perfection règne sur l'univers matériel comme sur le monde moral. Les lois physiques, quand on les envisage dans leur ensemble et leurs effets généraux, concourent merveilleusement à la conservation, à la stabilité de la nature, au bien de tous les êtres qu'elle embrasse : c'est par là qu'elles sont des lois et fondent un *ordre* véritable.

D'autre part, quand on comprend l'infinie supériorité de l'esprit sur la matière, il est impossible non-seulement d'admettre que l'*ordre physique* puisse être opposé à l'*ordre moral*, mais de ne pas croire que le premier serve de moyen au second, qui est la fin de la

(1) *Sermon sur la montagne*, XX[e] jour.
(2) *Traité de morale*, chap. I, 17.
(3) *Ibid.*, 18.

création. De la dépendance et de l'harmonie de ces deux ordres résulte l'idée complète de l'*ordre universel.*

La grandeur de Dieu s'y montre dans son éclat. Dieu n'a point fait, à proprement parler, les lois des êtres, puisqu'elles font partie de son éternelle raison; mais il est l'auteur de l'ordre universel et par conséquent du bien qui résulte de l'accomplissement de toutes les lois. Il en a calculé le jeu et le concours, il en a prédéterminé toutes les suites dans le premier état de la création. Chaque être suit sa voie, agit selon ses propriétés naturelles, et tous, en vertu de leur état initial et de l'infaillible prescience qui embrassa toutes les combinaisons futures, arrivent sans effort à former le concert de l'harmonie universelle, hymne sans fin à la gloire de leur commun Auteur.

O Dieu ! que ton règne de vérité et de justice arrive, que ta volonté sainte s'exécute dans la création entière, heureuse et parfaite comme toi !

III. — Du caractère absolu de la loi, fondement de l'obligation morale. Accord du devoir, du droit et de l'intérêt.

Inhérente à la raison divine, la loi de perfection n'a point eu de commencement; elle est éternelle, absolue comme l'essence des choses sur laquelle elle repose. On pourrait l'appeler la *loi de l'être*, et c'est ce qui en fait l'universalité. Elle embrasse tous les temps, tous les lieux, tout être, toute action. Immuable dans son principe,

elle se diversifie selon les conditions et les états du monde et ne laisse rien en dehors d'elle. Concevez, dans l'immensité de la nature, autant de créatures spirituelles ou matérielles que vous voudrez : en quelque situation qu'elles soient, elles auront toujours la même fin, la même règle fondamentale. La loi de perfection est, selon l'expression d'un ancien, « la reine de tous mortels et immortels (1). »

Le caractère absolu de la loi engendre l'obligation et le devoir. On entend par *obligation* ce lien intérieur, cette chaîne idéale qui, sans forcer la volonté, l'incline, l'assujettit rationnellement à agir d'une façon plutôt que d'une autre. Les idées de loi et d'obligation sont inséparables, car que serait une loi qui n'obligerait pas? En tant qu'absolue, la loi commande, exige tels actes comme des *devoirs* ou *dettes*, et elle condamne les insolvables.

Qui pourrait, qui voudrait être dispensé de la loi de perfection, ou qui pourrait en dispenser? Dieu même, en un sens, y est obligé, quoique d'une tout autre manière que les créatures. Il est la perfection éternellement subsistante, étranger comme tel au devenir; mais comme créateur, il est l'origine de tout devenir et il se fait loi vivante. Il ne peut agir hors des conditions de la perfection; en ce sens, il est obligé envers lui-même,

(1) Plutarque, cité par Montesquieu, *De l'esprit des lois*, liv. I, chap. I.

tout en gardant à l'égard des autres êtres une indépendance souveraine.

La loi de perfection confère à Dieu un droit absolu sur toutes les créatures. Le *droit* ou le *juste*, c'est ce qui appartient inviolablement à chacun. Or, par l'objet de la création, la perfection des créatures appartient essentiellement, absolument à Dieu : sa raison, sa bonté et sa gloire la réclament avec une égale nécessité. Au droit du créateur correspond le devoir non moins absolu des créatures ; elles ne peuvent, sans violer la raison, refuser de le payer à Dieu.

Tel est le fondement premier de l'obligation morale. Esprit créé, l'homme est avant tout obligé envers Dieu. Secondairement, néanmoins, l'homme s'oblige aussi lui-même, en tant qu'il porte en soi l'image du créateur, par conséquent un exemplaire de la loi éternelle, et qu'uni à son auteur il devient avec lui législateur et gardien de l'ordre universel. La raison humaine, par elle seule, n'ayant rien d'absolu et d'immuable, n'offre point un principe certain d'obligation ; il faut qu'elle le prenne en Dieu. L'homme rejette-t-il la loi naturelle et divine de la perfection pour se faire à son gré l'unique législateur de lui-même ; il erre de loi en loi, ou plutôt, jouet et victime de ses passions, il est moralement hors la loi, hors de la route du bien et de la félicité.

Si le principe de l'obligation est absolu, il n'a rien de sévère ou de tyrannique ; le tribut qu'il exige de nous est notre propre bonheur. Dans l'ordre universel, aucune

créature n'est oubliée ni sacrifiée; le devoir et l'intérêt se soutiennent mutuellement. Par ce terme d'*intérêt*, on désigne ce qui se rapporte à la perfection et au bonheur de chaque individu. La loi morale consacre tous les intérêts dans leur solidarité et leur harmonie, où se rencontre le véritable *intérêt général;* ce n'est point une mystique abstraction à laquelle il faille immoler la félicité d'aucun être, c'est la condition comme la résultante de toutes les félicités particulières. En effet, la loi qui veille sur tous fait idéalement la part de chacun en proportion de sa nature et de ses mérites. Ainsi déterminé et garanti par la loi de perfection, l'intérêt devient un *droit*, que tous ont le devoir de respecter. L'ensemble des droits forme le *juste* ou la *justice* dans le sens le plus général.

Entre le devoir, le droit et l'intérêt, l'accord est intime, et il fait l'âme de la morale entière. C'est ce que Bordas a fort bien développé :

« Le droit, le devoir et l'intérêt se lient essentiellement l'un à l'autre. Le droit et l'intérêt constituent ce qui tient à nous; mais ce qui tient à nous, ne le considérez-vous que comme nous appartenant? c'est le droit. Ne l'envisagez-vous que comme pouvant nous servir, nous être utile? c'est l'intérêt. Et s'il ne peut exister de vrai intérêt pour nous que dans ce qui nous appartient, ni de vrai droit que dans ce qui nous est utile, le droit et l'intérêt ne sont-ils point indissolublement unis? Ce n'est pas tout. On exerce le droit, on jouit de l'intérêt.

Or, la manière dont il faut exercer l'un et jouir de l'autre, voilà le devoir, qui forme avec eux une indestructible unité. Tous trois découlent de l'usage de la raison, et comme notre raison n'a de force que si elle est unie et conforme à la raison souveraine, le droit, le devoir et l'intérêt ne sont que l'application de la raison souveraine au gouvernement du genre humain, application qui constitue l'ordre immuable du juste et du bien, et qui oblige chacun à travailler continuellement à sa perfection, son bien-être et à ceux de ses semblables (1).

» ... Le devoir est la règle de l'intérêt, l'intérêt la fin du devoir.

» Séparez le premier du second, que reste-t-il? Une règle à laquelle il faut obéir, par cela seul qu'elle est règle, sans égard à ce qui en résultera, quoi qu'elle ordonne... La destruction des biens individuels et sociaux, des biens temporels et éternels, l'empire du mal, la fatalité, le désespoir, voilà le devoir régnant seul...

» Séparez l'intérêt du devoir, que reste-t-il? L'intérêt sans règle, abandonné aux impressions de chacun et de chaque instant, et par conséquent aux impressions physiques qui, en général, frappent plus vivement que les morales. Pour les individus, c'est la volupté; pour les peuples, l'opulence de quelques-uns et la misère de la multitude; car, qu'elle travaille ou qu'elle croupisse dans l'oisiveté, la force et la ruse qui décident de tout

(1) *Mélanges*, p. 468.

concentrent la fortune et les ressources sur un petit nombre de têtes; pour tous enfin, le néant dans la mort et nulle compensation future, vengeresse ou rémunératoire, à l'excès des plaisirs ou des douleurs...

» Mais unissez le devoir et l'intérêt,... alors le devoir conduit aussi nécessairement au vrai intérêt ou à l'utilité, que l'intérêt au vrai devoir ou à la vertu (1). »

IV. — De la destinée humaine dans notre état présent. Loi primitive et loi dérivée.

Dans l'ordre universel, l'homme a sa place, sa fin ou sa *destinée*. Elle détermine ses devoirs et ses droits, et elle est elle-même déterminée par sa nature et sa condition. L'union intime avec Dieu, bien souverain de l'âme; la perfection individuelle, considérée dans notre double nature, et par conséquent aussi dans nos rapports avec le monde extérieur; enfin, la perfection sociale : telles sont les trois fins spéciales que comprend notre destinée sur la terre et que nous devons avoir en vue dans notre vie entière comme dans chacune de nos actions. Peut-être un jour des rapports plus étendus avec l'univers ou des rapports nouveaux avec d'autres espèces intelligentes s'établiront pour nous; alors notre destinée agrandie nous imposerait de nouvelles obligations; toutefois, le principe des devoirs n'aurait point

(1) *Mélanges*, p. 258-262.

changé, et il suffit à la morale de régler notre destinée actuelle.

Pour le faire avec certitude et autorité, il faut connaître non-seulement la nature de l'homme, mais la phase où est parvenu le genre humain; car il a passé par des états très-différents. Est-il foncièrement sain, ou a-t-il subi une déchéance héréditaire? Déchu, porte-t-il tout le poids de son mal, ou est-il entré dans l'ère réparatrice du progrès? Les moralistes, qui le croirait? ont en général traité la science sans avoir résolu et quelquefois sans avoir aperçu ces questions : comment s'étonner que leurs préceptes vagues et superficiels soient restés sans influence sur la vie humaine?

Pour nous, nous n'ignorons point l'état présent de l'homme à la fois déchu et en voie de réparation : le prenant dans sa réalité, nous pouvons espérer aussi d'obtenir une morale vivante et réelle.

Quoique la chute de l'homme ne change ni sa nature, ni sa destinée, ni les fins essentielles qui en découlent, elle lui ferme la voie de la perfection, et il a besoin, pour y rentrer, d'une sorte de thérapeutique morale, qui, sans abolir les devoirs primitifs, y ajoute les moyens de réparer la nature. Ces nouveaux devoirs ont leur raison comme leur nécessité; ils subsisteraient pour tout être intelligent placé dans la même situation : ce qui leur maintient le caractère de généralité propre à la loi.

On éclaircira beaucoup la morale, si l'on distingue avec soin les devoirs primitifs, immuables de l'homme,

et ceux qui sont nés de la chute et qui peuvent varier, quoique sans arbitraire, par l'effet d'une rénovation progressive. Nous appellerons *loi primitive* l'ensemble des premiers, et *loi secondaire* ou *dérivée* l'ensemble des seconds.

La loi primitive est la *loi naturelle* par excellence, et en ce sens le terme de loi naturelle serait opposé à celui de loi dérivée; assez ordinairement il l'est à loi positive : nous reviendrons sur cette dernière distinction.

V. — De la subordination des devoirs. Du précepte et du conseil.

Sans changer la loi de perfection, la diversité des états par lesquels passe le genre humain doit introduire quelque variation parmi les devoirs particuliers. Cette cause de variation se combine avec les différences de degré que les devoirs mêmes comportent, car ils ne sont pas tous égaux. Évidemment la perfection de l'âme l'emporte sur celle du corps; et dans le monde actuel, où la justice et l'iniquité sont en lutte, il n'est pas toujours possible de conserver les biens matériels avec les biens spirituels; il n'est pas même possible, dans une seule existence, de renfermer tous les genres de vertus. Pendant que la vie se précipite, il faut aller à l'essentiel et préférer toujours le plus grand bien.

De là un ordre à établir et à observer entre les devoirs. On reconnaît avec raison des *devoirs stricts*, par exemple adorer Dieu, et des *devoirs larges*, par exemple

cultiver son imagination. Il convient de rapprocher de cette première distinction celle des *devoirs communs* et des *devoirs propres :* tel devoir, qui n'est que large pour le commun des hommes, peut devenir strict par suite de la position particulière ou d'engagements personnels. Enfin, on conçoit comment il peut exister une *dispense* de certains devoirs, lorsque, dans quelque cas spécial, leur raison d'être vient à cesser. La dispense n'a rien d'arbitraire et se trouve d'une certaine façon comprise dans la loi.

Le devoir strict primant le devoir large et le plus grand bien devant toujours l'emporter, il n'existe point, à parler proprement, de *collision de devoirs*. Le devoir supérieur subsiste seul. Mais, en pratique, il n'est pas toujours facile de reconnaître cette subordination et l'âme éprouvera parfois de cruelles perplexités. On doit tenir compte non-seulement des différents ordres de devoirs, mais des divers degrés dans chaque ordre. Assurément les devoirs envers Dieu l'emportent en général sur les devoirs de famille ; mais les uns et les autres pouvant être fort inégaux, qui oserait soutenir que le moindre des devoirs religieux est supérieur au plus essentiel des devoirs de famille ? C'est au bon sens à prononcer dans chaque cas.

On ne doit pas confondre les devoirs larges avec les conseils. Le *conseil* est opposé au *précepte,* il n'emporte point d'obligation proprement dite ; au lieu qu'un devoir large est de précepte, quand une raison supérieure

n'exempte pas de l'obligation. Le précepte exprime ce qui dans la destinée humaine est d'une absolue nécessité ; le conseil y ajoute un degré supérieur de mérite et de vertu. Ne pourrait-on pas dire toutefois que le conseil est en quelque sorte de précepte pour les natures d'élite ?

Ces distinctions et même ces variations rationnelles, relativement aux devoirs, n'altèrent point, nous l'avons dit, l'immutabilité de la loi morale ; car c'est elle encore qui les détermine et les adapte aux divers états de l'homme, pour le plus grand bien de l'espèce et des individus.

CHAPITRE II.

DE LA MORALITÉ HUMAINE.

I. — De la moralité en général. Moralité habituelle, moralité actuelle ; conditions de la première.

La loi de perfection, lien invisible, intérieur de la volonté humaine, et la liberté de l'homme, sujet volontaire de la loi, sont les deux pôles du monde moral. L'accord de la liberté avec la loi constitue la *moralité*, et le désaccord, l'*immoralité*.

La moralité est une qualité intime, qu'il faut envisager dans les dispositions de l'âme ou comme *habituelle*, avant de l'envisager dans les actions ou comme *actuelle*.

La moralité actuelle suppose l'habituelle, quoiqu'elle n'en résulte point nécessairement, car il s'agit d'actions libres.

Pour l'âme complétement soumise à la loi, la moralité habituelle est une direction générale et constante de toutes ses facultés vers la fin de la vie humaine. On y retrouve et l'on y peut distinguer la part de l'intelligence, celle du sentiment et celle de la volonté : il faut que toutes les trois s'accordent librement avec la loi, qu'elles aient pour ainsi dire chacune leur moralité propre. Dans le langage ordinaire, la part de la raison et celle du sentiment vont ensemble et s'appellent *bonne conscience*, ou simplement *conscience ;* la conformité de la volonté avec la loi s'appelle plus particulièrement *vertu*.

Prise à sa source, la moralité humaine renferme la bonne conscience et la vertu ; en outre, comme nous l'avons remarqué tant de fois, rien de bon ne peut se produire dans l'homme sans un secours efficace de Dieu, et le secours divin est d'autant plus indispensable pour la moralité qu'elle est elle-même un bien plus excellent. Ce n'est point là une condition séparée de la bonne conscience et de la vertu, c'est ce qui les inspire, les soutient et les achève.

A ces conditions intérieures de la moralité, l'état de chute vient ajouter une condition extérieure, non moins indispensable ; ce sont les *institutions positives*, politiques et religieuses.

II. — De la conscience. Union nécessaire de l'élément rationnel et de l'élément affectif de la moralité.

Ce n'est pas sans fondement que le sens commun réunit la connaissance avec l'amour de la loi et comprend l'une et l'autre sous le nom de conscience. Peut-il exister une connaissance vraie de la loi sans l'amour de l'ordre et du bien que la loi prescrit, ou un amour de l'ordre sans la connaissance des rapports naturels des êtres? La conscience, au sens moral, est une connaissance animée de sentiment et un sentiment éclairé de l'ordre, qui nous fait pratiquement discerner le bien du mal.

Le premier élément de la bonne conscience, par conséquent de la moralité, c'est donc la connaissance de la loi. On ne songe pas à remplir des obligations qu'on ignore, et, d'autre part, on ne connaît pas la loi comme telle, si on ne la connaît pas dans son fondement. Les anciens jurisconsultes exigeaient, pour la science du droit, « la connaissance des choses divines et humaines » (1); serait-il injuste d'en demander autant pour la science plus générale des mœurs? A tout le moins, sans être un métaphysicien de profession, faut-il se connaître et connaître Dieu et ne pas ignorer l'ori-

(1) « Jurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, justi atque injusti scientia. » (*Institutes de Justinien*, liv. I, t. I.)

gine et la condition du genre humain. La parfaite moralité ne va point sans une science très-élevée, ce qui ne veut point dire scolastique et abstraite. L'ignorance en soi est immorale, contraire à la destinée de l'être pensant et la source d'une multitude de vices. Fleury en porte le jugement d'un vrai sage : « L'ignorance, dit-il, n'est bonne à rien, et je ne sais où se trouve cette prétendue simplicité qui conserve la vertu. Ce que je sais, c'est que dans les siècles les plus ténébreux et chez les nations les plus grossières, on voyait régner les vices les plus abominables (1). »

Le sens métaphysique du mot *conscience*, connaissance de soi-même, et le sens moral, connaissance active de la loi, se touchent et se pénètrent. On ne saurait connaître la loi si l'on ne se connaît pas, et c'est aussi œuvre de réflexion que la pratique des devoirs.

Uni à la raison, mais plus rapide qu'elle, l'élément affectif de la conscience nous fait sentir comme d'instinct le bien et le mal. Il a une grande importance pratique et se perfectionne, par l'exercice, comme un goût d'un ordre supérieur. Sans l'amour, toute action languit; sans l'amour du bien, il n'est point de progrès moral.

La conscience parle avant, pendant, après l'action. Avant, elle a ses attraits, ses répugnances, ses encouragements, ses menaces, ses terreurs. A-t-on fidèle-

(1) *Discours sur l'histoire ecclésiastique*, discours III, 12.

ment écouté sa voix, on recueille le témoignage de l'*approbation intérieure;* on goûte la *paix de l'âme*, la joie ineffable du bien accompli, sentiment le plus pur, le plus doux, le plus profond, sans lequel il n'est point de bonheur. Le sentiment contraire est le *remords,* reproche cuisant d'avoir violé la loi, voix accusatrice et vengeresse qui trouble tous les faux plaisirs. Le *repentir* est quelque chose de plus ; c'est un regret d'avoir fait le mal, accompagné de la résolution de ne plus le commettre.

Le remords, plus ou moins involontaire, regarde la punition plutôt que l'amendement : sentiment réfléchi, le repentir relève et purifie l'âme. Néanmoins, le remords par lui-même est déjà un bien, car il renferme un avertissement salutaire et comme une invitation à se repentir; l'âme saigne de la plaie qu'elle s'est faite, mais elle sent du moins sa blessure. C'est, au contraire, un affreux privilége que de faire le mal sans éprouver de reproche intérieur. Le vice y mène par une pente fatale ; accablé de sa misère et de sa honte, le méchant s'agite, il se jette au dehors pour ne plus entendre au dedans l'écho importun de la loi éternelle.

Mais il n'est pas possible qu'un être pensant s'arrache entièrement à soi-même et à Dieu. Le juge invisible siége toujours au tribunal intérieur; une secrète inquiétude dévore le cœur rebelle à la loi : la voix du remords gronde sourdement; elle se réveille au sein des nuits, dans les heures de recueillement forcé, dans les grandes afflictions qui reportent l'âme du dehors au dedans.

Des *sentiments moraux* analogues aux précédents sont excités en nous par les actions d'autrui. A la vue du bien ou du mal, la conscience nous dicte l'*éloge* ou le *blâme*, nous remplit d'*admiration* pour la vertu, d'*indignation* contre le vice. C'est l'exercice naturel du droit de justice, inhérent à l'être raisonnable. On retrouve quelque trace de ces sentiments chez les natures les plus perverses.

Des moralistes, se défiant de la raison, réduisent la conscience au seul sentiment ; et ils font, de la conscience ainsi tronquée, une faculté en quelque sorte surhumaine, qu'ils élèvent à l'infaillibilité. C'est là ce qu'on nomme le *sentimentalisme*. Par contre, certains philosophes excluent le sentiment comme trop variable et trop incertain et n'appuient la conscience que sur la seule raison. De part et d'autre, on brise l'unité de l'âme humaine, on coupe à la moralité une de ses ailes. Le sentiment que n'éclaire point la lumière des idées conduit au fanatisme ; la connaissance que n'échauffe point l'amour laisse violer la loi et n'est qu'un nouvel élément de culpabilité. Au lieu d'opposer la raison et le sentiment, il faut en concentrer la double puissance.

Nous n'avons pas trop de toutes nos ressources contre le mal. Depuis la plaie profonde faite à notre nature, la conscience malheureusement n'est infaillible, ni comme sentiment, ni comme raison. Le remords même peut tromper, et l'éloge ou le blâme social devenir une nouvelle source d'erreurs. « Quand on agit contre l'opinion

et la coutume, observe très-bien Malebranche, on sent assez souvent des reproches intérieurs assez semblables à ceux de la raison et de l'ordre. Avant le péché, le sentiment du reproche intérieur n'était point un signe équivoque, car alors il n'y avait que ce sentiment qui parlât en maître. Mais depuis le péché, les inspirations secrètes des passions ne sont point soumises à nos volontés; ainsi il est facile de les confondre avec les inspirations de la vérité intérieure, lorsque l'esprit n'est point éclairé de quelque lumière. C'est pour cela qu'il y a tant de personnes qui, de bonne foi, défendent des erreurs abominables (1). »

Que faire donc? Le bon sens répond qu'il faut se servir de la raison et du sentiment, sans oublier qu'ils sont faillibles tous les deux; éclairer le sentiment par la raison, contrôler la raison par le sentiment, en travaillant sans cesse à les élever, à les rectifier, à les purifier l'un et l'autre.

III. — De la vertu.

A la bonne conscience la volonté doit joindre son concours le plus actif. Là réside spécialement le nerf de la moralité, car la loi va directement à la pratique; si elle demande que nous connaissions et aimions le bien, c'est pour le faire, pour le réaliser par nos œuvres. La

(1) *Traité de morale*, chap. V, 20. On remarquera que Malebranche fait entrer l'idée de la chute dans la science morale.

disposition de la volonté qui l'engendre a été justement appelée *vertu*, force par excellence; la vertu est en effet la première force du monde, la force génératrice du bien. Le *vice* est la disposition contraire; c'est un principe d'affaiblissement et de ruine. Quoiqu'il montre parfois une énergie redoutable, le vice est par essence impuissance et faiblesse : il attaque le fond de l'être et l'altère d'autant plus qu'il agit avec plus d'intensité.

La vertu, au sens le plus général, comprend aussi la bonne conscience, la volonté proprement dite ayant dans la moralité le premier rôle, dans lequel la raison et le sentiment la secondent. Parfois, néanmoins, tant la vie morale a de mystères! il semble que l'âme cède au mal qu'elle aperçoit et condamne et que la bonne conscience subsiste sans la vertu : *Video meliora proboque, deteriora sequor* (1). Peut-être, au fond, ces luttes intérieures attestent une faiblesse générale de l'âme, dans laquelle la raison et le sentiment ont aussi leur part. Socrate et Platon ne l'eussent point entendu autrement, eux qui avaient une si noble confiance dans la raison, qu'à leurs yeux il suffisait de connaître le bien pour le pratiquer. Du moins, l'âme vertueuse est la seule qui puisse avoir une parfaite connaissance de la loi.

La langue humaine n'a pas de plus beau nom que la

(1) Pensée d'Ovide, souvent rapprochée du passage de saint Paul, *Rom*. VII, 15; on connaît l'imitation que Racine a faite de ce passage :

Je ne fais pas le bien que j'aime,
Et je fais le mal que je hais.

vertu. Elle crée la seule distinction durable, immortelle entre les hommes : elle est la noblesse des esprits. Par la vertu l'homme devient, comme Dieu, créateur ; il est créateur de l'ordre, de la richesse morale, qui surpasse tous les trésors du monde.

La loi étant essentiellement une, quiconque y adhère sincèrement l'embrasse sans division et l'accomplit pour ainsi dire tout entière dans chacun de ses actes. De même, « quiconque, ayant gardé toute la loi, la viole en un seul point, les viole tous (1). » L'unité essentielle de la loi fait celle de la vertu ; ce qui n'empêche pas de reconnaître des vertus comme des obligations particulières : vertus religieuses, sociales, individuelles, etc. ; le fond, qui reste identique, relie intimement les âmes vertueuses. Elles forment toutes ensemble l'empire du bien, comme les vicieux composent l'empire du mal.

La vertu enfin a ses degrés, depuis l'*honnêteté* jusqu'à la *sainteté* et l'*héroïsme*. La sainteté renferme l'idée d'une vie continuellement, universellement dominée par le devoir, sous une haute inspiration religieuse, seule capable de soutenir une telle persévérance. L'héroïsme rappelle plutôt un effort momentané atteignant au sublime de l'action. Le saint est souvent héroïque, mais le héros n'est pas toujours un saint.

Le vice offre des degrés analogues, depuis la *malhonnêteté* jusqu'à la *perversité* et la *scélératesse*. Le scélérat

(1) *Épître de saint Jacques*, II, 10.

est comme le héros du vice; d'autant plus hideux qu'il abuse de dons plus excellents.

IV. — Le secours intérieur de Dieu, condition suprême de la moralité humaine.

La bonne conscience et la vertu forment les éléments constants, nécessaires de la moralité; elles représentent le développement le plus élevé des facultés humaines; or, nous savons que nos facultés ne subsistent point, ne se développent point par elles seules. Sans Dieu l'homme est incapable de former la moindre pensée : à plus forte raison, sans Dieu ne saurait-il atteindre à la perfection morale.

Où la raison de l'homme peut-elle contempler la vérité absolue de la loi? Dans la raison divine. Comment son cœur peut-il l'aimer, sa volonté l'accomplir parfaitement? En se fixant dans l'amour, dans la force de Dieu. Nulle vertu, nulle bonne action possible hors de cette union. D'ailleurs il a été démontré qu'en un rapport tout spirituel et libre, l'esprit absolu ne reste point passif et qu'on doit lui attribuer dans le bien, avec l'initiative, une continuelle et prépondérante coopération. Présent partout, mais plus intimement dans le cœur du juste, il inspire la connaissance, l'amour et la pratique du devoir; il opère réellement le vouloir et le faire, sans préjudice de la liberté.

De là découle une de nos obligations les plus impor-

tantes, celle de rapporter tous nos actes, tout le bien de nos actes à Celui qui nous en donne le principe en nous donnant la bonne volonté même. Otez ce rapport, les actions en apparence les plus belles, les plus héroïques, manquent de l'intégrité morale. Ce qu'on a quelquefois appelé des *vertus humaines*, si le sentiment divin en est absent, seraient plutôt, selon une expression célèbre, « des vices brillants » que des vertus.

Comment concevoir des actions entièrement bonnes qui ne se terminent à l'Auteur de tout bien ? « Suivant la vraie philosophie, il ne saurait y en avoir aucune, puisqu'elle enseigne que la raison humaine dépend intérieurement, immédiatement de la raison divine, et qu'ainsi la raison divine étant la règle de la raison humaine, tout doit se faire en vue de Dieu (1). »

Écartons les pensées basses ou superficielles, qui redouteraient pour la liberté de l'homme le concours nécessaire de la volonté toute-puissante.

Que par des sympathies inférieures l'âme humaine laisse en quelque manière pénétrer en elle les forces physiques, végétales, animales ; qu'elle s'oublie jusqu'à se confondre avec elles : l'influence qu'elle subit honteusement l'opprime, la dégrade, la matérialise ; plus elle y cède, plus elle se rend esclave et déchoit de son rang. Mais que la vérité, la beauté, la sainteté absolues l'inspirent et la dirigent : plus elle en est remplie, ani-

(1) Bordas, *Œuvres posthumes*, t. II, p. 115.

mée, plus elle croît rapidement en raison, en force, en dignité. C'est une influence qui conspire avec sa nature, qui fait qu'elle se possède pleinement, qui la spiritualise et la glorifie. Plus Dieu agit, plus elle agit à son tour; plus elle reçoit, plus elle produit : plus, par conséquent, elle se fait grande et libre. L'assimilation à Dieu nourrit et élève l'âme; l'assimilation aux corps la corrompt et l'altère.

V. — Des secours externes pour la moralité : lois positives, politiques et religieuses. Innéité des idées morales.

L'homme, à l'état normal, puiserait en lui-même et dans son union intérieure avec Dieu la parfaite connaissance de la loi et la force de la pratiquer. Mais que de Dieu il tombe dans les sens, la raison s'obscurcit, le sentiment moral se fausse, et la volonté erre sans guide, entraînée au mal par de funestes penchants. Alors le nouveaux appuis viennent chercher l'homme pour le relever de sa chute; ce sont les *secours extérieurs* ou *positifs* des cultes et des gouvernements : révélation divine, promulgation et sanction sociale de la loi ou d'une partie de la loi morale. Les secours du culte sont plus profonds et par le dehors pénètrent jusqu'à l'âme; les secours du gouvernement restent plus extérieurs et admettent la contrainte; les uns et les autres sont à la fois un remède et un témoignage de la déchéance du genre humain.

Les institutions positives ont pour objet de protéger la moralité et en particulier d'avertir la conscience. Il en résulte que, dans l'état présent du genre humain, une double voie s'ouvre pour connaître la loi des devoirs : elle ne cesse pas d'être écrite au dedans et c'est toujours là qu'il importe par-dessus tout de la contempler ; en outre, elle peut être promulguée au dehors par une autorité divine ou humaine. Dans le premier cas la loi est *intérieure ;* dans le second elle est positive ou *extérieure.*

Cette différence regarde la manière de connaître la loi et n'en concerne point le contenu. Il n'en est pas de même de la distinction précédemment établie entre la loi primitive ou naturelle et la loi secondaire. La première pourra, aussi bien que la seconde, avoir besoin d'être ravivée par la révélation et promulguée par l'autorité publique. Ainsi les deux modes de connaissance se conçoivent pour la loi naturelle elle-même ; elle pourra être aussi, ou intérieurement perçue, ou promulguée extérieurement en loi positive. Mais comme l'état de chute est ce qui amène la nécessité des secours extérieurs, on oppose souvent la *loi naturelle* et la *loi positive ;* par la loi naturelle on entend alors la loi morale en tant que l'homme l'aperçoit dans la lumière intérieure de la raison. Nous emploierons habituellement le terme de loi naturelle dans un sens plus précis, et pour la distinguer de la loi secondaire.

Les passions humaines ont changé plus d'une fois les

secours en entraves; on a vu les lois positives outrager la loi de la nature et de la raison. Des tristes exemples que l'histoire en fournit, les sceptiques de tous les temps ont inféré que la loi morale n'était ni naturelle, ni immuable. Au fond, ce n'est qu'une forme particulière de l'objection qu'on fait contre les idées innées; nous emprunterons la réponse à Fénelon :

« On objectera peut-être que tout ce qu'on a dit de la loi naturelle, éternelle, immuable et commune à toutes les intelligences, sont des idées romanesques et chimériques; que rien n'est plus contradictoire que les sentiments et les coutumes des différents législateurs et des différents peuples sur la loi naturelle..., de sorte qu'il n'y a point de loi fixe et immuable dans laquelle tout le monde convienne; au contraire, dans chaque pays et dans chaque État, ce que l'un juge honnête, l'autre le condamne comme malhonnête. Mais est-ce raisonner que de parler ainsi? Tous les hommes ne sont pas raisonnables, donc la raison n'est qu'une chimère; tous n'aperçoivent pas, faute de raison et de science, les rapports et les propriétés des lignes, donc il n'y a point de démonstration géométrique... L'homme, à la vérité, n'est pas toujours attentif à cette loi naturelle; il ne la suit pas, même quand il la découvre. Mais la désobéissance et le défaut d'attention n'anéantissent pas la force et la justice de cette loi. Elle n'est point fondée sur l'accord des nations et le consentement des législateurs; mais sur les rap-

ports immuables de notre être à tout ce qui l'environne (1). »

VI. — De la moralité actuelle, de ses rapports avec la moralité habituelle et de ses éléments. Du mérite moral.

La moralité habituelle précède nécessairement toute bonne action. C'est là une vérité aussi essentielle qu'elle est généralement peu comprise. Les fausses idées que l'on se fait du libre arbitre et la légèreté que l'on porte dans ces matières, persuadent à la plupart des hommes que l'on passe avec la même facilité du mal au bien et du bien au mal; ils se figurent une chimérique indifférence entre le bien et le mal, comme l'état ordinaire de la volonté. Rien n'est plus contraire à la raison et à l'expérience. Le bien est impossible à l'homme sans une intime union avec Dieu ; or, assurément cette union est incompatible avec l'indifférence entre le bien et le mal. Dieu n'a point créé l'homme dans l'indifférence, il l'a créé bon et droit, il l'a créé dans la justice et la vertu. L'homme doit concourir avec Dieu pour bien user de la moralité infuse; il ne peut seul commencer le bien-faire, encore moins se changer de mal en bien. L'action créatrice, conservatrice ou réparatrice de Dieu doit précéder et promouvoir tout le bien de l'homme.

Posons donc ce principe inébranlable de la moralité

(1) *Essai philosophique sur le gouvernement civil*, liv. II.

humaine : la bonne disposition de la volonté, de l'intelligence et de l'amour, ainsi que l'union avec Dieu qu'elle suppose, précèdent nécessairement toute *action morale*, toute *bonne œuvre*, interne et externe : pensées, sentiments, paroles, acte proprement dit, ou abstention d'un acte.

Cependant, si l'œuvre bonne exige la moralité habituelle comme condition préalable, elle n'en découle point nécessairement ; il n'y a point de liaison absolue de l'une à l'autre. Une telle liaison assurerait, dans tous les cas possibles, l'impeccabilité de l'homme de bien, l'inamissibilité de la vertu : il deviendrait impossible de concevoir comment le mal serait entré dans le monde.

Ce n'est pas que l'*impeccabilité*, l'inviolable attachement au bien ne soit l'idéal de la moralité et n'entre dans la destinée naturelle de l'homme; un jour nous l'obtiendrons comme récompense, et chaque pas dans la route du devoir nous en rapproche : plus on fait le bien, plus on s'y affermit. L'état d'une âme qui va sans cesse de l'amendement à la chute est peu rassurant ; la vraie vertu suppose quelque *stabilité*. Mais de là à l'impeccabilité la distance est grande encore ; pendant cette vie terrestre, nous ne la franchissons pas, ou du moins rien ne nous donne l'infaillible assurance que nous l'ayons franchie. Comme état la stabilité, comme sentiment le plus confiant espoir, tel est ici-bas le lot de la vertu.

A la moralité habituelle l'action bonne ajoute un

effort, un exercice nouveau de la force spirituelle. Là peut échouer l'âme qui n'a pas encore atteint le sommet de la vertu ; si elle réussit, elle accroît sa richesse morale. Là aussi doit se rencontrer, outre le secours divin habituel, un concours approprié à chaque action particulière, ce qu'on appelle en langage théologique la *grâce actuelle*.

Une action n'est complétement morale que si elle est faite avec une intention droite et si elle réalise exactement le bien que la loi commande ; c'est ce qu'on peut appeler la *conformité d'intention* et la *conformité de fait* avec la loi. Les deux éléments ne subsistent point l'un sans l'autre, la moralité actuelle résulte de leur union. En effet, l'intention n'est réellement droite, conforme à la loi, que lorsqu'elle aboutit au bien pratique, sauf le cas d'un empêchement extérieur : tout motif qui enfante le mal, par fanatisme, par ignorance ou erreur, est évidemment désordonné et partant immoral. A son tour, une action, quelque utile qu'elle soit par quelques-uns de ses résultats, n'est point moralement bonne, si elle ne part pas d'une intention pure ; par exemple, lorsqu'on fait l'aumône par un calcul d'intérêt personnel. Le pharisaïsme seul peut admettre des bonnes œuvres consistant dans le pur extérieur.

Point de moralité d'intention compatible avec l'immoralité de fait, point de moralité de fait compatible avec l'immoralité d'intention : l'intention et le fait forment moralement un seul tout, un seul acte dont l'ori-

gine et le terme doivent être également conformes à la loi éternelle de la perfection. Elle est ébranlée dans sa base par les écrivains qui, en distinguant la moralité d'intention, qu'ils appellent *formelle* ou *subjective*, et la moralité de fait, qu'ils appellent *matérielle* ou *objective*, enseignent que la première peut subsister sans la seconde. En général, ce sont les mêmes philosophes qui dans la connaissance isolent le sujet et l'objet, et leur morale est aussi vaine que leur science de l'entendement.

Des conditions générales de la moralité découle, pour l'agent comme pour chacun de ses actes, le degré d'excellence ou de bonté, le *mérite*, qu'on doit distinguer aussi en *habituel* et *actuel*.

Le mérite représente la part personnelle de l'agent moral dans le bien; il s'accumule en lui et lui communique une plus grande *valeur*, en proportion du nombre et de l'excellence de ses bonnes actions. Cette excellence même, en chaque action, dépend de deux choses : 1° la grandeur et l'importance du bien à faire, du devoir à remplir ; 2° le plus ou moins de difficulté que l'agent moral y trouve. Par la nature du libre arbitre, qui exclut une liaison nécessaire entre les actes, le mérite d'une action ne dépend pas absolument du mérite passé ou de la vertu acquise de l'agent ; il est proportionnel à l'effort, à l'énergie de bon vouloir actuellement déployée : un homme moins avancé dans la vertu pourra, dans une circonstance donnée, faire un

acte plus méritoire que le juste dont le mérite habituel total l'emporte sur le sien. Il semble qu'à mesure qu'on s'affermit dans la vertu, le bien devenant plus facile, on ait moins d'occasion de mériter; mais, outre que cette facilité pour le bien est elle-même méritoire dans sa source, il faut remarquer que l'autre élément du mérite, la grandeur des résultats que la vertu obtient, subsiste toujours et devient même plus accessible, en sorte que de ce côté la carrière du mérite s'ouvre indéfiniment. D'ailleurs la facilité du bien n'est point le privilége de l'impeccabilité; la vie sur cette terre ne cesse pas d'être une épreuve et un combat, qui réclame des meilleurs une continuelle vigilance.

Les secours que l'homme peut recevoir de ses semblables et de Dieu n'empêchent pas le mérite; que dis-je? le secours divin est nécessaire pour mériter. Il suffit que l'homme ait sa part réelle dans l'action. Ajoutons que tout se mêle et se fond ensemble dans l'âme, ce qui vient de Dieu et de nos semblables et ce qui vient de nous-mêmes : le bon usage des secours reçus les transforme en mérites. Tout étant volontaire et libre par quelque côté, le mérite finit par être égal à l'être.

VII. — De l'immoralité actuelle. De la fausse conscience et du probabilisme. Du rigorisme et du relâchement.

Si la moralité habituelle précède toujours l'actuelle, il n'en est pas de même de l'immoralité; c'est l'actuelle

qui précède l'habituelle, sauf quand celle-ci est transmise héréditairement. Dieu ayant créé l'homme bon et ne pouvant être l'auteur du mal, c'est l'homme primitivement et par un acte libre qui se détache du bien. L'immoralité est accidentelle, contre nature; triste et mystérieux passage du bien au mal, où l'âme manque à Dieu et se manque à elle-même.

Deux conditions générales étant requises pour la moralité actuelle, la conformité d'intention et la conformité de fait à la loi, il est clair que si l'une ou l'autre, et à plus forte raison l'une et l'autre ensemble viennent à manquer, l'action sera immorale; il y aura *faute*, *péché*, de pensée, de sentiment, de parole, d'action ou d'omission. 1° On pèche par opposition d'intention à la loi, lorsqu'on fait l'acte que la loi demande, mais par un motif que la loi réprouve, ou seulement sans le motif suprême que la loi réclame toujours et qui est le rapport à Dieu. 2° On pèche par opposition de fait, lorsqu'on viole la loi par ignorance et sans en avoir l'intention, ou même par l'égarement d'une fausse conscience et en croyant l'accomplir. 3° On pèche à la fois par opposition de fait et d'intention, lorsqu'on fait des actes condamnés par la loi, le sachant et le voulant. Plus la connaissance de la loi est distincte et la détermination au mal arrêtée, plus la culpabilité grandit. Elle peut atteindre les proportions diaboliques d'une révolte réfléchie contre Dieu. Elle peut aussi décroître, soit du côté de la connaissance, par la légèreté et le défaut de

réflexion, soit du côté du cœur et de la volonté, par entraînement et par faiblesse ; mais tout acte spirituel, tout acte volontaire et libre, qui n'est pas exactement conforme à la loi, reste par quelque côté immoral et imputable. Si l'ignorance et la faiblesse peuvent diminuer la culpabilité, elles ne sauraient l'ôter entièrement.

Dans cette grave question, il s'agit toujours de l'ignorance de la loi et non de l'ignorance de fait. Celle-ci (*ignoratio facti*), lorsqu'il n'y a pas d'imprudence, ne donne aucun lieu à l'imputation ; par exemple, que, sans le savoir et sans avoir pu le savoir, un ami donne à son ami malade un poison qu'on lui a fourni comme un médicament salutaire : on le plaindra, on ne l'accusera d'aucune faute. Il en est autrement de l'ignorance de la loi (*ignoratio juris*), qui fait la conscience fausse ou erronée ; par exemple, si un fanatique croyait honorer Dieu et servir la religion en administrant du poison à un hérétique.

On concevrait l'excuse de l'ignorance pour quelque détail d'une loi positive, indifférent en lui-même ; mais il est contre nature d'ignorer la loi naturelle, et la *fausse conscience* dénote toujours un désordre intérieur, moralement imputable.

Il est douloureux de contempler à sa source la malice humaine, d'assister aux mensonges, aux défaillances, au mutisme de l'oracle intérieur qui devait être en nous la voix du ciel. Dans la fausse conscience peut s'éteindre toute moralité. L'homme chez qui les notions du bien

et du mal ont été profondément perverties ne peut que mal faire, quelque parti qu'il prenne. Obéit-il à sa fausse conscience, il viole expressément la loi. N'y obéit-il pas, son acte renferme une intention de se soustraire au devoir, qui blesse l'intégrité morale. Quant à savoir s'il y a moins de mal à obéir qu'à désobéir à la fausse conscience, cela peut dépendre des cas; mais toujours la position est fausse, et il n'est d'autre moyen d'en sortir qu'un changement radical dans les dispositions intérieures.

Vainement on distingue une erreur, une *ignorance vincible*, et une erreur, une *ignorance invincible*. L'ignorance même invincible n'est jamais innocente dans sa source; elle ne peut être qu'une suite, une juste peine des fautes passées, et ne saurait devenir la justification des fautes futures.

Ainsi donc, quoiqu'il soit toujours immoral d'agir contre sa conscience, il n'est pas toujours moral de la suivre. Pour la suivre sûrement, il faut l'éclairer; il faut s'examiner, s'éprouver sans cesse, méditer la loi jour et nuit. Ce n'est pas proprement la conscience qui oblige, c'est la loi naturelle et divine de la perfection.

Cette loi immuable ne peut fléchir devant rien, nul n'en peut être dispensé : ce serait être dispensé d'atteindre à sa destinée, être dispensé du bonheur. Obligés à la perfection, nous le sommes à la moralité, à la vertu; nous sommes obligés d'être justes, obligés d'être raisonnables.

L'inflexibilité de la loi morale a été dignement soutenue par un des plus illustres chefs du spiritualisme, Augustin. « Si l'on prend, dit-il, pour bien ce qui est mal et qu'on le fasse, on pèche, quoiqu'on croie que c'est un bien ; et ce sont là les péchés d'ignorance, qui consistent à croire bien faire quand on fait mal (1)... L'ignorance ne peut pas servir d'excuse; parce que dans ceux qui n'ont pas voulu s'instruire, cette ignorance est certainement un péché, et que, dans ceux qui ne l'ont pu, elle est une peine du péché. Ainsi, il n'y a d'excuse légitime ni pour les uns ni pour les autres (2). »

La loi morale est le patrimoine sacré du genre humain. Augustin eût sévèrement condamné les auteurs qui y portent atteinte, en essayant de justifier l'ignorance sous prétexte de bonne foi. Quelle est cette bonne foi compatible avec la violation du devoir ? Si, de quelque nom qu'on la décore, la fausse conscience justifie, on absout tous les fanatismes, toutes les turpitudes. L'homicide, l'anthropophagie, la prostitution n'ont-ils pas été commandés au nom de la conscience, de la religion même, pour honorer d'infâmes divinités? Des nations entières n'ont-elles pas été dressées à accomplir sans remords ces abominables pratiques? Ne déshonorons pas les noms de bonne conscience, de bonne foi ; disons plutôt avec Bossuet : « Une si grossière erreur,

(1) *Lettres de saint Augustin*, trad. par Dubois, lettre 47, t. I. Paris, 1737.

(2) *Lettre à Sixte*, chap. VI, 27.

une impiété si manifeste ne compatit pas avec la bonne conscience (1). »

En vertu de ce faux principe, il suffirait de s'être dépravé pour cesser d'être criminel. L'ignorance ôtant le péché, on craindra d'éclairer les âmes, on se fera conscience de redresser la fausse conscience. Nos modernes pharisiens en viennent là (2); il ne faut pas, disent-ils, ôter la bonne foi, quand on craint que les personnes qu'on éclaire n'aient pas le courage de pratiquer la vérité qu'on leur découvre. Scrupule impie, qui rend l'erreur sacrée! Défiance injurieuse à Dieu, comme s'il ne pouvait pas, là où l'homme de bien répand la lumière, porter la force et le courage! A ce compte, il faudrait défendre au missionnaire chrétien d'annoncer à des anthropophages de bonne foi la morale de l'Évangile.

On a poussé plus loin la pernicieuse maxime que nous combattons; on l'a étendue jusqu'aux doutes de conscience.

S'il en était toujours de la conduite de la vie comme de la méditation spéculative où l'on peut indéfiniment suspendre son consentement, les doutes de conscience n'engendreraient aucune perplexité; il n'y aurait qu'à suivre à la lettre l'axiome de la sagesse populaire: Dans le doute, abstiens-toi. C'est en effet le mieux quand on

(1) *Histoire des variations*, liv. XV, art. 59.

(2) Voyez, entre autres, les *théologies morales* d'Alphonse de Liguori et de M. Gousset.

peut ne pas s'engager; mais la pratique ne le permet pas toujours. Souvent l'abstention engage autant que l'action; l'occasion presse, le moment commande, et en pareil cas la morale exige avant tout un esprit de décision. La règle certaine alors est de suivre le parti le plus probable et le plus sûr. Cette règle est fondée sur le respect dû à la loi : il faut prendre la route où l'on a le plus de chances de ne point s'en écarter. Elle n'est pas moins fondée sur notre propre intérêt : le doute, pas plus que l'ignorance, ne peut nous dispenser de nos obligations et il faut du moins diminuer le risque de rester débiteur de la loi éternelle.

Les scolastiques de la morale, les casuistes relâchés, ont d'autres maximes. Ils prétendent qu'une loi connue et certaine pouvant seule obliger, là où n'existent que des probabilités il n'y a point d'obligation réelle, et que c'est un joug arbitraire d'enchaîner alors la liberté humaine. Ils enseignent, en conséquence, qu'entre deux opinions on est libre d'adopter la moins probable et qu'on la peut suivre en toute sûreté de conscience. Nous défendons, disent-ils, le droit de la liberté contre la loi. On dirait, à entendre ces auteurs, que la loi et la liberté de l'homme sont comme deux ennemis en présence; mais la loi morale n'est que l'ensemble des conditions de notre bonheur, et il est insensé de disputer avec elle.

Cette opinion est connue sous le nom de *probabilisme*, et Pascal l'a marquée d'une flétrissure ineffaçable. Elle part du faux principe que la loi n'oblige pas quand on

l'ignore ; et elle lui donne une nouvelle étendue, en supposant qu'on est censé ignorer ce qu'on ne connaît que d'une manière probable. Or, la certitude absolue n'étant guère de l'ordre pratique, on aurait toujours le moyen de réduire à la probabilité les obligations les plus essentielles et de se donner une licence entière dans la morale. Comme si ce n'était assez de cette brèche ouverte aux abus, les probabilistes ajoutent un autre principe de leur invention ; c'est que les décisions contraires des moralistes et de ceux qui traitent des cas de conscience ou *casuistes* suffisent pour ôter à la loi sa certitude et assurer à chacun la liberté du choix. Dès lors un moyen sûr autant que commode de satisfaire à la loi, c'est de trouver des sophistes qui la nient ou qui l'embrouillent.

Avec ces accommodements, avec le privilége de la prétendue bonne foi, perfectionné encore par la méthode jésuitique de la *direction d'intention*, il n'est plus de morale. La loi se tord selon les caprices et les passions de chacun, ou plutôt chacun devient sa loi à lui-même.

Aujourd'hui, ces honteuses maximes du casuisme gouvernent les consciences ; une philosophie dégénérée, qui les a reçues de la fausse théologie, les accueille et les propage. On remue les bornes éternelles qui séparent le bien du mal ; sous prétexte d'humanité, on détrône la loi morale, sans laquelle le genre humain périt. C'est partout une mollesse de conviction qui énerve les âmes

et ruine les mœurs publiques. On ne consulte plus la raison ; on suit à l'aveugle le torrent des préjugés et de la coutume.

Il faut secouer cette léthargie mortelle que le *relâchement* apporte. Mais on doit combattre le relâchement sans tomber dans l'excès contraire, le *rigorisme*. C'est assurément un excès moins contagieux : avec la funeste pente du cœur humain vers le mal, une juste sévérité est de droit. Cependant tout ce qui est outré a ses périls, et la vertu veut un esprit de raison et de mesure aussi bien que de liberté. Les scrupules, les minuties embarrassent et retardent : la rigueur dans les petites choses est un des traits du pharisaïsme, et l'expérience montre qu'elle s'allie fort bien avec le relâchement dans les grandes. C'est le contraire de ce que demande une sévérité raisonnable, qui se proportionne à l'importance des devoirs.

Gardons-nous d'un étroit formalisme ; en morale surtout, la lettre tue, l'esprit vivifie. Que l'âme jouisse de la liberté morale, que les hommes vivent dans le commerce de la raison souveraine, et les devoirs s'accompliront fidèlement, sans que la conscience soit tentée de se livrer aux casuistes.

VIII. — De la culpabilité ou démérite. De l'immoralité habituelle et de la perte de la liberté morale.

L'opposé du mérite est la *culpabilité*, qu'on appelle aussi *démérite*. Selon le degré de gravité que les fautes

présentent, les jurisconsultes comptent les *contraventions*, les *délits* et les *crimes*. En morale, il importe surtout de distinguer les *fautes légères* ou *moins graves*, qui laissent encore subsister la vie morale tout en diminuant l'amour du bien, et les *fautes mortelles*, qui détachent de Dieu et changent entièrement la disposition de l'âme, en y engendrant l'*immoralité habituelle*. Ce n'est pas l'espèce seule de la faute qui décide de sa gravité, et il faut en juger surtout par les effets permanents.

Quel est alors l'état de l'âme? L'homme de bien est seul libre, a dit la sagesse antique ; rien de plus vrai moralement, car l'homme de bien a seul le pouvoir de faire le bien, et la perte de ce pouvoir est le résultat inévitable comme le châtiment du crime. Sous la dure servitude du vice, l'homme, séparé de son principe de vie, est incapable d'une seule action tout à fait irrépréhensible. Mais s'ensuit-il que l'homme vicieux n'ait plus absolument de libre arbitre? S'ensuit-il qu'il fasse le mal mécaniquement, fatalement? Là commencerait l'exagération de la vérité, par conséquent l'erreur. Le méchant garde la faculté d'un certain choix, ne fût-ce que dans les moyens ; il délibère, il pèse divers motifs de conduite ; il peut se montrer sensible à l'intérêt, à l'honneur : toutes considérations qui, sans l'élever à la moralité parfaite, le laissent encore susceptible d'un moindre mal et même d'une sorte de bonté relative. On pourra, et souvent avec succès, lui adresser des conseils ou des reproches. Ce qui est resté encore de sain dans sa na-

ture se ranime alors et répond ; et, par suite, ses actes ont une espèce de mérite imparfait, préparation indirecte, mais non tout à fait inutile au bien véritable (1).

L'homme, sous le poids accablant de ses fautes, pourrait être comparé aux nations anciennes sous le poids de la chute. Incapables, sans la réparation chrétienne, de s'élever à la vraie vie sociale, aux droits de l'homme, à la démocratie et aux lumières modernes, ces nations n'en offrirent pas moins divers degrés de culture et de splendeur, un bien social et un progrès relatifs, quoique la décadence, la dissolution ait toujours été et dû être pour toutes le terme fatal. Ainsi les hommes sortis de la moralité ont encore leur histoire morale, leurs luttes, leurs progrès ou leur décadence ; seulement, sans une révolution ou réparation intérieure, dont l'initiative souveraine n'appartient qu'à Dieu, ils ne renaîtront jamais à la vraie vertu et manqueront leur destinée.

Si forger des excuses au vice est une œuvre indigne d'un philosophe, il n'est pas moins dangereux de laisser croire à l'homme qu'il dépend de lui de ressaisir quand il veut l'innocence et la moralité perdue. Quoi ! la perte des biens matériels est souvent irréparable, on voit périr en un moment le fruit de longs travaux ; et l'on s'imaginerait que le bien le plus précieux, la vertu, se recouvre à volonté et ne coûterait pour ainsi dire qu'un caprice ! A défaut de preuves philosophiques, l'expérience

(1) *Meritum de condigno, meritum de congruo*, disent les théologiens.

seule ne renverse-t-elle pas ces illusions? Consultons enfin la raison et veillons sur la moralité comme sur un trésor dont la perte ne se répare que rarement et péniblement.

Ces considérations déterminent l'étendue de la responsabilité humaine. L'impuissance de faire le bien, quand elle serait devenue invincible, n'ôte nullement la culpabilité. Dès qu'on rencontre une action à la fois volontaire et contraire à la loi, le délit existe, l'auteur est certain : comment ne serait-il pas responsable? S'il fallait, au moment où l'on fait le mal, avoir le pouvoir prochain, effectif de faire le bien, il n'y aurait que les saints qui pourraient pécher ; le méchant ne pourrait ni faire le mal ni croître en malice.

D'ailleurs, l'homme se trouvera dans le même état intérieur, soit que l'immoralité habituelle ait été acquise, soit qu'elle ait été transmise héréditairement. Ou il faut nier la génération spirituelle, c'est-à-dire la solidarité, la société humaine; ou il faut admettre que la volonté, ne pouvant être indifférente, se transmet bonne ou mauvaise. Si une volonté mauvaise est transmise, celui qui naît avec elle naîtra impuissant au bien, sans être privé de tout libre arbitre ni exempt de toute responsabilité. Quoi qu'on en ait dit, il n'y a rien, dans cet effet naturel de l'hérédité, qui ressemble aux législations des temps barbares, punissant le fils des crimes du père. Quand le père et le fils sont deux personnes distinctes, ayant chacune leur volonté propre, indépendante, il est

odieux de les confondre dans une solidarité sans fondement; mais la génération transmet les dispositions mêmes de la volonté du père : elles deviennent à l'instant propres et personnelles au nouveau-né. Peut-il donc n'être pas ce qu'il est?

Nous jouissons de l'hérédité du bien et du progrès, de celle des lumières et des vertus; mais la loi ne peut se scinder et il faut accepter aussi la transmissibilité du mal. N'en doutons pas: dans l'ensemble de la création, la loi de l'hérédité, quoiqu'elle ait une face sévère, produit des effets infiniment avantageux.

CHAPITRE III.

DE LA SANCTION DE LA LOI MORALE.

I. — Inviolabilité de droit de la loi morale. Principe général de la sanction.

La créature libre peut enfreindre sa loi et y substituer des règles arbitraires et funestes, que la passion inspire et change à son gré; mais si en fait la loi de perfection n'est pas toujours observée, elle reste en droit inviolable parce qu'elle se fait encore sentir à qui la viole. S'adressant à des êtres libres, elle a quelque chose de conditionnel : *Tu seras heureux si tu agis bien, et malheureux si tu agis mal.* Ainsi, d'une manière ou d'une autre, elle est toujours obéie, et nul ne peut se

soustraire à son empire : elle jouit de l'*inviolabilité de droit.*

C'est le dernier caractère de la véritable loi, qui ne saurait commander ni défendre en vain. Ce qui assure et garantit l'inviolabilité de droit s'appelle la *sanction* de la loi. Une loi dépourvue de sanction ne serait pas une loi.

Par son objet même, la loi morale possède une parfaite inviolabilité de droit, une sanction naturelle, nécessaire, inflexible comme elle ; car des effets avantageux découlent infailliblement de l'observation, et des effets nuisibles, dela violation de ses préceptes. Les premiers constituent les *récompenses* de la vertu, les autres les *punitions* ou *peines* du vice.

Ces effets sont infaillibles, puisque la loi morale est l'unique voie de la perfection et du bonheur. De plus, ils font eux-mêmes une partie de la loi et engendrent de véritables devoirs. Que la vertu doive être récompensée, le vice puni, c'est une règle absolue, éternelle de la morale, qu'a partout consacrée la conscience du genre humain et au triomphe de laquelle doit concourir, suivant sa condition, tout être raisonnable. Le principe de cette *justice sanctionnelle* peut se formuler ainsi : Le juste mérite de voir augmenter sa puissance spirituelle et physique, individuelle et sociale, en proportion de l'accroissement de sa bonté morale ; le coupable mérite de voir diminuer sa puissance spirituelle et physique, individuelle et sociale, en proportion de sa culpabilité.

Dans la sanction se consomme l'accord du droit, du

devoir et de l'intérêt. Montrons comment elle se réalise par les voies les plus naturelles et les plus certaines.

II. — Sanction première et directe, sanction consécutive de la loi morale.

Par le fait même de l'observation ou de la violation de la loi, il s'opère dans la substance de l'âme un changement profond, qui constitue la *sanction première et directe*, à laquelle toute autre se rapporte.

Quiconque accomplit la loi morale accroît et perfectionne son être, qui en reçoit une plus grande valeur ; la vertu enrichit l'âme et la rend plus belle de cette beauté intérieure, idéale, devant laquelle toutes les autres s'effacent. C'est une récompense qui est inséparable du mérite, ou plutôt le mérite est à lui-même sa première récompense.

Par un effet non moins nécessaire, non moins immédiat, quiconque viole la loi introduit dans son être le désordre, la laideur et un principe de destruction. Toute faute grave est un coup mortel dont se frappe le coupable. « Le péché en lui-même est le plus grand et le plus extrême de tous les maux : plus grand sans comparaison que tous ceux qui nous menacent par le dehors, parce que c'est le déréglement et l'entière dépravation du dedans; plus grand et plus dangereux que les maladies du corps les plus pestilentes, parce que c'est un poison fatal à la vie de l'âme; plus grand que tous les maux qui

attaquent notre esprit, parce que c'est un mal qui corrompt notre conscience; plus grand par conséquent que la perte de la raison, parce que c'est perdre plus que la raison que d'en perdre le bon usage, sans lequel la raison même n'est plus qu'une folie criminelle (1). »

L'accroissement d'être par la vertu, le dépérissement par le vice peuvent-ils rester ensevelis au fond de l'âme? Évidemment non. Ils retentissent d'abord dans la conscience de l'agent, puis dans la conscience, le jugement des autres esprits, surtout de Dieu. C'est une suite naturelle et comme un développement de la sanction première; on peut l'appeler *sanction consécutive.* Il lui faut quelquefois du temps pour se produire, mais elle ne manque jamais ni à la vertu ni au crime. Elle entraîne pour l'une et pour l'autre un triple effet.

1° L'homme vertueux jouit toujours à quelque degré du bien qui s'est opéré en lui; il jouit en particulier de la part qu'il y a prise comme agent libre. Nul ne peut lui ravir le témoignage approbateur de sa conscience et l'inaltérable paix d'un cœur pur.

2° La conscience parle à l'unisson chez tous les gens de bien : en tant qu'ils portent la loi en eux-mêmes, ils participent à la souveraineté de la raison et sont tenus, autant qu'il dépend d'eux, de faire triompher la justice sanctionnelle, en récompensant le bien et condamnant le mal. Le juste peut donc compter sur l'approbation, la

(1) Bossuet, *Sur la nécessité de la pénitence.*

sympathie, le secours moral et même matériel de tous ceux qui lui ressemblent. Tôt ou tard ces récompenses lui viendront, car tôt ou tard chacun sera universellement reconnu, estimé et traité pour ce qu'il est.

3° Au-dessus de tous siége un infaillible juge des belles actions, du dévouement et du sacrifice, dont le suffrage et l'appui ne se font pas attendre. Dieu arrête sur le juste des regards de complaisance ; il le console en secret, il fortifie son cœur; il le récompense surtout par l'augmentation du secours tout-puissant, qui lui assure de nouvelles victoires et de nouvelles récompenses.

Les prix proposés à la vertu sont avant tout de l'ordre spirituel; néanmoins, par suite de l'union de l'âme et du corps, ils appellent aussi après eux une foule d'avantages matériels, soit pour les individus, soit pour les peuples : la santé, la vigueur au travail, la longévité, la sécurité, le bien-être avec les joies simples et naturelles qu'il procure.

Il faut entendre de même la triple punition consécutive qui attend le vice.

1° Le coupable a failli dans sa conscience comme législateur et comme juge, et le voilà devenu par le remords le bourreau de lui-même. Il s'étourdit, il voudrait se fuir, il ne peut s'empêcher de se mépriser, et la raison ne semble lui être laissée que pour son supplice.

2° Il lui faut subir le blâme et la condamnation des justes. Gardiens de la loi et vengeurs de la justice ou-

tragée, même lorsqu'ils n'en éprouvent aucun tort personnel, ils retirent au coupable leur appui avec leur sympathie, restreignent, quand il le faut, sa puissance et ses avantages physiques. Un jour, quand les consciences seront dévoilées, nous sentirons la force du jugement social. On a peine à supporter le mépris du dernier des hommes ; que sera-ce quand il faudra porter l'anathème de la société universelle des justes

3° A l'infini au-dessus de tous les autres châtiments s'élève la réprobation de Dieu, le reproche de la justice, de la sainteté, de la bonté même : trait déchirant, inévitable, qui pénètre jusqu'au fond de l'âme et sait atteindre le coupable jusqu'au fond des abîmes. Outre l'irrémédiable et trop juste abandon qui en est la conséquence, l'esprit de l'homme peut à peine concevoir combien est terrible ce jugement de l'infaillible Vérité, ce reproche de l'éternel Amour.

III. — De l'espoir des récompenses et de la crainte des peines comme motifs moraux. La sanction imparfaite ici-bas.

Puisque la loi morale fait naturellement un seul tout avec les récompenses et les peines qui résultent de son application, il n'est ni nécessaire ni juste de séparer dans les motifs le péché et son châtiment, le devoir et sa récompense. Il importe au contraire qu'ils soient réunis dans l'intention, comme ils le sont dans la nature des choses.

Est-il concevable qu'un amour vrai pour le bien et la vertu n'embrasse pas les récompenses que la loi leur assigne? Il serait visiblement contre l'ordre de ne les point estimer leur prix. Quoi de plus pur et de plus noble que d'aspirer à des récompenses comme la paix du cœur, la sympathie des justes et surtout l'amour de Dieu? Le désir de pareilles jouissances est une partie intégrante de la vertu. Même les biens matériels, pourvu qu'on les tienne en un rang secondaire et qu'on ne les sépare pas du bien moral, ne sont point à exclure des motifs qui engagent l'homme à la pratique du devoir.

De même, pour les punitions, principalement de l'ordre spirituel, on les doit redouter par le même éloignement qu'on nourrit contre le vice. C'est ce que les Pères de l'Église appellent une *crainte chaste* et sainte. Dans ces limites, la crainte des peines comme l'espoir des récompenses, loin de vicier l'intention, sont des motifs que la morale recommande.

D'un autre côté, il serait manifestement contre l'ordre, contre la raison, d'aimer, de rechercher la récompense sans aimer le bien moral ou même en le détestant au fond de son cœur; comme de redouter et de fuir le châtiment sans haïr le péché ou même en conservant pour celui-ci un secret et honteux attachement. La morale flétrit cet *espoir mercenaire* et cette *crainte servile.* « Peut-on, dit saint Augustin, être innocent aux yeux de Dieu, quand on est dans la disposition de faire ce que la justice défend, si l'on pouvait se garantir des

supplices dont on se voit menacé ?... Celui donc qui ne s'abstient de pécher que par la crainte du châtiment, est ennemi de la justice... Car, tant qu'il n'y a que l'enfer qui le retienne, ce qu'il craint, ce n'est pas de pécher, mais de brûler (1). »

Fondée comme la loi morale sur l'essence des choses, la sanction ne reste jamais sans effet ; cependant elle ne se consomme point ici-bas. Du côté même de la conscience et de Dieu, les punitions et les récompenses ne se font point sentir assez profondément : il faut attendre que le charme de cette vie d'illusion soit rompu. Quant à la sanction sociale, quoiqu'elle se développe avec les progrès de la civilisation, elle ne saurait être parfaite tant qu'elle n'aura d'autre base que les actes extérieurs : il faut attendre le grand jour de la manifestation des consciences. On entrevoit ici comment l'ordre moral s'étend au delà de la vie présente, qu'il relie à la vie future.

CHAPITRE IV.

DES FAUX SYSTÈMES SUR LA MORALE GÉNÉRALE.

I. — Trois faux systèmes de morale correspondant aux faux systèmes de métaphysique. Système du faux intérêt, épicurisme ou utilitarisme.

Quoique la vérité métaphysique soit le fondement nécessaire de la morale, ceux qui l'ont répudiée n'en

(1) *Lettre* CXLV, à Anastase, 4.

ont pas moins tenté d'assigner sans elle un but et des règles à la vie humaine, et l'on peut compter trois fausses morales, en harmonie avec les trois grandes erreurs de la philosophie spéculative.

La négation des idées, le sensualisme, a produit l'épicurisme ou la négation du devoir, ne laissant subsister qu'un faux intérêt. Le système des idées exclusives en Dieu a produit le stoïcisme ou la négation de l'intérêt, ne laissant subsister qu'un faux devoir. Enfin, le système des idées exclusives en nous a produit le conceptualisme moral, qui altère également les notions du devoir et de l'intérêt.

En premier lieu, le sensualisme conséquent nie l'âme et Dieu : où trouver dès lors un principe d'obligation, une règle des mœurs? A défaut de l'idée de devoir, trop absolue pour ne pas être écartée directement, le sensualisme prétend garder l'idée de l'intérêt et en tirer la loi des actions humaines. Mais rien de plus inconsistant que cette ombre de morale. 1° L'idée de l'intérêt, du bien personnel, suppose une destinée propre de l'individu comme une détermination fixe de la nature humaine; or, c'est ce qu'il est impossible d'obtenir, dès qu'on n'admet que des sensations et de fugitives apparences. En réalité, l'idée d'intérêt échappe aussi bien au sensualisme que l'idée de devoir, et la base même du système ne peut se poser. 2° Parvînt-on à l'établir, on n'en serait pas plus avancé; car si l'on ne s'élève pas jusqu'au principe de l'obligation, jusqu'à la

raison souveraine, l'intérêt individuel par lui-même ne saurait lier la volonté ni fournir aucune règle absolue de conduite. Pour que la morale emploie le principe de l'intérêt, il faut qu'il soit soutenu, dirigé par le devoir.

Que reste-t-il donc au sensualisme? La loi animale, aveugle, du plaisir et de la douleur présente. Destinée, loi, distinction du bien et du mal, droit, devoir et intérêt, tout disparaît, tout s'anéantit. Le plaisir est compromis comme le reste; car il ne dépend plus que des mobiles caprices et de l'entraînement des passions, qu'aucun principe supérieur ne modère et ne guide. L'égoïsme se déchaîne dans sa brutalité sauvage; la vie humaine est mutilée, le bonheur impossible. Tel est le terme où aboutit la prétendue morale de l'intérêt exclusif, quelquefois nommée, sans doute par antiphrase, système de l'*intérêt bien entendu*. La qualification de *faux intérêt* est la seule qui lui convienne.

Épicure, dans l'antiquité, donna au système une forme arrêtée et son nom. L'homme, dit-on, valait mieux que sa dégradante doctrine; il n'en est pas moins vrai que l'*épicurisme* fomenta la corruption des mœurs et précipita la décadence sociale du monde gréco-romain.

Dans les temps modernes, Bentham a restauré, sous le nom d'*utilitarisme*, le système du faux intérêt. Quoiqu'il n'assigne aussi d'autre rôle moral à la raison que de ménager adroitement le plaisir, il ne semble pas d'abord asseoir sa doctrine sur le matérialisme; car,

dans le calcul des joies et des peines qu'offre la vie, il compte les plaisirs de la piété à la suite des plaisirs des cinq sens. Mais en niant, en combattant le devoir, il retombe forcément dans le pur épicurisme. Il se flatte d'analyser savamment tous les genres d'utilité, et il ne comprend pas que la suprême utilité pour la faiblesse humaine, c'est un principe certain d'obligation. N'opposant qu'une froide prudence à l'ardeur des passions déchaînées, il livre la volonté sans défense à la tyrannie du plaisir actuel, le seul qu'apprécient la plupart des hommes.

Enfin, Bentham dégrade la morale comme science, en la dépouillant de tout caractère général : « Nul homme, dit-il, ne peut reconnaître dans un autre le droit de décider pour lui ce qui est plaisir et de lui en assigner la quantité requise. De là une conclusion nécessaire, c'est qu'il faut laisser tout homme d'un âge mûr et d'un esprit sain juger et agir en cette matière par lui-même, et qu'il y a folie et impertinence à vouloir diriger sa conduite dans un sens opposé à ce qu'il considère comme son intérêt (1). » On ne pouvait simplifier davantage la morale du plaisir.

Bentham, malgré sa puissance d'analyse et d'observation, n'a point relevé l'épicurisme, il ne l'a point purifié. Le vice radical du système subsiste ; c'est de nier

(1) *Déontologie*, trad. par B. Laroche, t. I, p. 37. — Conf. *Mélanges philos. et relig.*, p. 241 et suiv.

qu'il y ait rien de nécessaire, rien d'absolu dans la destinée humaine : par là il désarme la volonté de la force du devoir.

II. — Système du faux devoir ou stoïcisme ; sa chimérique grandeur, son infériorité relativement à la morale chrétienne.

A l'épicurisme, qui proscrit le devoir, s'oppose le *stoïcisme*, qui proscrit l'intérêt. Plus noble d'une certaine manière, mais également étroit, il ne consacre qu'un *faux devoir* et n'offre point un sûr rempart à la moralité humaine.

Fondé par Zénon de Cittium, chef de la secte stoïcienne dans l'antiquité, le système du devoir exclusif découle de la doctrine qui ne reconnaît les idées qu'en Dieu et qui conduit logiquement au panthéisme. En effet, dans toute théorie panthéiste, la personnalité humaine n'a point de fondement; les individus ne sont point de véritables substances : dès lors l'intérêt, le bonheur de l'individu, est une fin indigne de la raison; au lieu d'entrer comme partie intégrante dans le bien général, le bien individuel s'anéantit devant lui. Tout retour sur soi est immoral, et l'on doit travailler pour l'ordre universel sans en attendre jamais aucune espèce de récompense. Le devoir, c'est le désintéressement absolu, la lutte pour la lutte, le sacrifice pour le sacrifice.

Le stoïcisme étale de grandes maximes, il respire je

ne sais quelle sombre exaltation; mais il manque de la grandeur réelle parce qu'il manque de vérité. Qu'est-ce qu'un bien général où ne trouve place le bien de personne; un ordre universel, qui dévore, engloutit tous les intérêts particuliers; une loi absolue qui ne récompense ni ne punit, qui reste par conséquent privée de toute sanction? Enfin qu'est-ce qu'un devoir sans raison, sans objet et sans but? Ce ne sont plus là que des mots vides de sens, *sunt verba et voces prætereaque nihil;* le stoïcisme, avec ses phrases sonores, est aussi vide que l'épicurisme. Ils aboutissent l'un et l'autre au *nominalisme* ou *nihilisme moral.*

En réalité, le panthéiste ou stoïcien vit sans loi, car il ne reconnaît pas une volonté suprême au-dessus de la sienne. C'est là ce qui déchaîne un immense orgueil, et tel est au fond le ressort de cette morale outrée. Jamais le moi, anéanti en théorie, ne prit de telles proportions. Le stoïcien antique, qui niait fièrement que la douleur fût un mal, se faisait non-seulement égal, mais supérieur à Dieu. Si le moderne panthéisme n'exalte pas moins l'orgueil, il n'incline guère au rigorisme. Ce n'est point la pente de notre âge.

Quoi qu'on en ait dit, la morale stoïcienne ne peut être mise en balance avec la morale chrétienne, qui est celle du spiritualisme. Partant de la corruption de la nature humaine, le christianisme impose le sacrifice comme expiation, il ne cesse de recommander la vigilance et la modération au sein des plaisirs les plus innocents; mais

il n'a garde de proscrire l'intérêt, la recherche du bonheur individuel. Loin de là, c'est par l'attrait d'une félicité sans fin comme sans mesure qu'il nous anime dans cette vie d'épreuve et de combats, sans séparer notre bonheur de celui de nos frères et en subordonnant tout à la souveraine volonté. Le stoïcisme, après avoir fait de l'homme un dieu, le traite comme le plus misérable des esclaves, puisqu'il lui interdit jusqu'au désir de la félicité. La sévérité chrétienne le prend dégradé et malheureux, et par l'humiliation elle le mène à la gloire, par la souffrance à un bonheur divin.

III. — Conceptualisme moral ; faiblesse générale et inconsistance de ce système.

Quelle morale peut sortir du dernier des faux systèmes de métaphysique, le système aristotélicien ou écossais-allemand? Il enferme les idées dans l'esprit humain séparé de Dieu : par là il en sape la réalité, les réduit à des formes vides, à de fugitives conceptions. Or, cette mortelle altération n'atteint pas moins les idées de loi, de devoir et d'intérêt que les autres ; elles se résolvent en abstractions, en principes vagues, sans autorité sur la vie. C'est là le *conceptualisme moral*. Il s'arrête à un stérile formalisme, ou retombe tour à tour dans le faux intérêt et le faux devoir.

Le père du système, Aristote, veut que l'homme trouve en lui-même le souverain bien. « Il est absurde,

dit-il, de chercher la vie, non dans soi, mais dans un autre, et de transporter là sa jouissance; car ce qui appartient à l'homme par sa nature est pour lui ce qu'il y a de plus excellent et de plus heureux. La meilleure vie pour l'homme est donc celle qu'il trouve dans son âme, elle est pour lui le souverain bien (1). » Une morale qui ne place point en Dieu le premier bien de l'âme humaine comme le premier fondement de ses devoirs, ne peut aboutir qu'à consacrer l'égoïsme. Aristote ne soupçonne pas que l'âme a plus sa vie en Dieu qu'en elle-même.

Nous retrouvons chez les modernes aristotéliciens le même vague de principes avec la même prétention de fonder la morale sans Dieu. Selon Kant, toute la morale doit se déduire de cette formule abstraite : « Agis de telle sorte que le principe de tes actions puisse devenir une maxime de conduite pour tous (2). » L'Écossais Adam Smith avait posé une règle analogue : « Agis de telle sorte que les autres hommes puissent sympathiser avec toi. » Mais de ces maximes indéterminées on ne tirera jamais aucune obligation certaine, elles se prêtent à tout. L'épicurien lui-même pourrait y recourir ; il sou-

(1) *Morale*, liv. X, chap. VII. — Conf. *Mélanges philos. et relig.*, p. 156.

(2) Quoi de plus vague encore et de plus nul que la définition du droit donnée par Kant? « Le droit, dit-il, est l'ensemble des conditions au moyen desquelles la liberté de chacun peut s'accorder avec la la liberté de tous, suivant une loi générale de liberté. »

tiendrait à Kant que l'intérêt offre le caractère de généralité qu'il exige d'une règle des mœurs, et à Smith, qu'il mérite l'assentiment universel. Il est incroyable que de telles pauvretés aient obtenu un certain empire sur les esprits, ou plutôt cela n'est que trop concevable à une époque où la vérité philosophique est si profondément méconnue.

A l'aide de ces abstractions, l'école écossaise-allemande croit pouvoir en morale se passer de Dieu ; elle y voit un progrès de la science : « Pour qui a fait des études philosophiques un peu étendues, dit un adepte de cette école, il est évident aujourd'hui que la morale existe indépendamment des idées religieuses (1). » Conséquent jusqu'au bout, M. Proudhon, qui en métaphysique appartient à la même école, déclare que l'idée de Dieu est non-seulement inutile, mais dangereuse, et qu'elle ne peut que corrompre la morale (2).

Au reste, avec des principes si peu arrêtés, il n'est pas étonnant que l'école aristotélicienne ait pris en tout une position flottante, et qu'en morale elle incline tantôt vers Zénon et tantôt vers Épicure. On sait que Kant proscrit l'intérêt et enseigne le stoïcisme ; d'un autre

(1) Guizot, *Hist. génér. de la civilisation en Europe*, 5e leçon. — Conf. *Mélanges philos. et relig.*, p. 169.— Nous croyons avoir bien pris le sens de ce passage, quoique peut-être la pensée de l'auteur ait changé depuis.

(2) Voyez principalement *De la justice dans la révolution et dans l'Église*.

côté, les casuistes, disciples d'Aristote, ont introduit jusque dans la morale chrétienne le relâchement épicurien.

Ainsi, avec les faux systèmes, nous ne sortons pas de l'égoïsme, plus sensuel chez Épicure, plus raffiné chez Aristote, plus voilé mais peut-être plus profond chez Zénon. Les mêmes erreurs enfantent le matérialisme en métaphysique et l'égoïsme en morale : le sensualisme se précipite ouvertement dans l'un et dans l'autre; l'aristotélisme et le malebranchisme s'y perdent après quelques détours.

La théorie platonicienne des idées, s'appuyant à la fois sur Dieu et sur l'homme, qu'elle unit, donne seule à la morale une base certaine, épure l'intérêt, explique le devoir. Il en résulte une doctrine pratique, en harmonie avec tous les besoins de l'humanité, et qui en principe ne diffère pas de la morale de l'Évangile. Elle respire une autre grandeur que le stoïcisme et mène plus sûrement au bonheur que les plus habiles calculs d'intérêt.

SECTION DEUXIÈME

MORALE RELIGIEUSE.

CHAPITRE PREMIER.

LOI PRIMITIVE OU RELIGION NATURELLE.

I. — De la loi religieuse en général. Distinction de la loi primitive ou religion naturelle et de la loi secondaire.

La loi de perfection, en tant qu'elle embrasse la partie volontaire et libre du rapport de l'homme avec Dieu, prend le nom de *loi religieuse* ou *religion*. On appelle *culte* l'ensemble des actes qu'elle prescrit.

Définir la religion, c'est en montrer la grandeur souveraine. Elle regarde le premier intérêt de l'humanité, qui est de communiquer avec l'infinie perfection. Elle entretient la vie de l'âme à ses sources les plus profondes; elle embrasse les devoirs les plus élevés, les plus essentiels, puisque l'union avec Dieu est la mesure de la moralité et de la vertu, et que la rupture de cette union entraîne la vraie mort spirituelle, qui est l'impuissance au bien.

Dans notre présente condition, la loi religieuse, comme toute autre partie de la loi morale, comprend

deux ordres de devoirs : 1° ceux que détermine la loi primitive ou naturelle, ce sont les devoirs généraux, permanents ; 2° les devoirs de la loi secondaire, qu'entraînent l'état de déchéance et la nécessité de la réparation. La loi religieuse primitive s'appelle ordinairement *religion naturelle*. C'est la partie de la religion la plus simple, la plus accessible à la raison ; mais ce n'est point toute la religion pour l'homme actuel : la loi dérivée y ajoute une indispensable préparation. Cette dernière partie de la loi religieuse est plus positive, plus extérieure ; voilà pourquoi la religion révélée, qui la comprend avec la première, est nommée spécialement *religion positive*. Il faut bien entendre cette expression ; elle n'est pas directement opposée à religion naturelle ; loin de là, elle signifie une religion qui embrasse aussi la loi primitive ou religion naturelle, mais qui joint à celle-ci un complément nécessaire et positif, d'où elle tire son caractère propre et le nom qui la distingue.

La religion naturelle reste toujours le centre et l'âme de la vraie religion ; nous commencerons par en exposer les devoirs.

II. — Religion naturelle : culte intérieur. Devoirs et vertus qui s'y rapportent.

Dieu est le principe de l'être, le créateur et le conservateur de toutes choses ; il est en particulier le sou-

ien perpétuellement nécessaire de notre vie spirituelle, le moteur premier de toutes nos pensées, nos sentiments, nos actions. Sans lui nous tombons de l'être dans le néant, et au-dessous du néant, dans le mal. Le lien qui nous rattache à lui est le plus étroit qui se puisse concevoir : nous lui appartenons tout entiers, et cette entière dépendance, vraie source de notre force et de notre liberté, il nous convient souverainement de la sentir, de la confesser, de la resserrer de tout notre pouvoir. C'est le droit absolu de Dieu, aussi bien que notre premier devoir et notre plus cher intérêt.

Le libre mouvement de l'âme par lequel elle se tourne vers son auteur et lui rapporte son être, ses puissances et ses actes, constitue l'essence de la religion naturelle ou le *culte intérieur*. On peut y distinguer trois actes religieux, comme trois vertus principales, marquant la participation de chacune des facultés de l'esprit et correspondant aussi plus spécialement à chacune des perfections divines.

1° Il faut compter en premier lieu l'*acte d'adoration*, hommage de l'être et de la volonté créée au souverain être et à la toute-puissance de la volonté créatrice. Avec l'aveu sincère d'une dépendance sans réserve, l'adoration vraie renferme la *reconnaissance* pour les bienfaits reçus et la *prière* appellant la continuation du secours divin, qui seul peut donner la victoire au libre arbitre toujours faillible par lui-même.

Cette prière de l'homme innocent et pur ne res-

semble point à la supplication du coupable ; elle se nourrit d'une joyeuse et filiale confiance envers Celui qui n'abandonne jamais le premier les siens. Rien de plus juste que ce devoir, car le don de l'existence reste toujours volontaire de la part de Dieu : ce serait s'en rendre indigne que de s'y croire un droit absolu. Il est vrai, Dieu sait mieux que nous, il sait seul parfaitement la mesure de secours qui nous convient. Aussi la prière n'a point pour objet de tracer à Dieu sa conduite, mais d'exprimer le besoin que nous avons de son appui et de confesser sa souveraine liberté. A ce titre, la prière forme une partie intégrante de l'adoration et la vie, étant un don continuel de Dieu, doit être aussi une prière comme une action de grâces continuelle.

En s'anéantissant devant l'être absolu, l'âme voit la création entière s'abaisser avec elle dans le même néant. L'honneur qu'elle rend à la souveraine grandeur lui apprend à mépriser toute grandeur mensongère et l'affranchit de ladomination des créatures. L'adoration inspire la dignité, la magnanimité, une noble indépendance.

Au devoir de l'adoration correspond, comme disposition habituelle ou vertu, la *soumission à la Providence :* soumission non-seulement d'obéissance, mais de concours actif. Dans l'hommage de son être, l'homme ne doit rien réserver, ni séparer, en quoi que ce soit, sa volonté de la volonté divine. Il doit s'offrir, se consacrer tout entier au service de Dieu ; ce qui fait la vraie *dévotion* ou *dévouement religieux*.

La soumission doit être sans bornes, sans exception, comme la Providence; s'étendre à tous les événements, embrasser la vie privée avec la vie publique, la vie générale de l'humanité et des mondes. Cette vertu, loin de l'avilir, fait de l'homme le coopérateur de Dieu; elle relève son esprit du temps à l'éternité, arme son cœur contre les mortelles défaillances et communique à sa volonté fragile quelque chose de l'invincible constance de la suprême volonté.

2° A l'acte d'adoration se lie naturellement l'*acte de contemplation et de louange,* hommage de l'intelligence créée à la Vérité éternelle, qu'elle perçoit en elle-même et dans ses œuvres. Une lumière supérieure inonde l'âme ravie; dans son enthousiasme, elle laisse échapper l'hymne de l'admiration pour d'incomparables merveilles. Ce culte de l'intelligence l'élève, l'agrandit, l'enflamme d'ardeur pour toutes les hautes connaissances.

Le devoir de la contemplation et de la louange, par lequel la pensée humaine s'unit incessamment avec la suprême raison, suppose comme fondement indispensable la *science de Dieu*. Moralement, elle constitue une vertu essentielle et le fond même de la sagesse. Connaître Dieu dans sa nature et dans ses ouvrages, dans le monde et dans l'histoire, voir Dieu en tout et tout voir en Dieu, n'est-ce pas une des fins naturelles de la créature intelligente?

3° Enfin le culte intérieur s'achève par l'*amour de préférence*, don absolu, hommage du cœur à la perfec-

tion idéale, à la beauté suprême. « Il est juste de donner l'amour à celui qui est aimable, et le grand amour à celui qui est très-aimable, et le souverain et parfait amour à celui qui est souverainement et parfaitement aimable, et tout l'amour à celui qui est uniquement aimable et qui ramasse en lui-même tout ce qui est aimable et parfait (1). »

Pour former des actes d'amour de Dieu, il est nécessaire de nourrir pour lui au fond du cœur un amour habituel dominant, qui est proprement la *charité*. L'homme qui aime Dieu de toutes ses forces a trouvé le repos de son âme : rien ne saurait troubler son courage, ni lui ravir cette joie intime, ineffable, qui par sa profondeur, sa sécurité, l'infinité de son objet, anticipe sur l'éternelle félicité. Là s'enracine toute affection vraie et forte, tout dévouement à l'abri de la fortune et des passions humaines. Mais quelle pureté ne demande pas cette confiance filiale, cet abandon sans réserve, cette douce et sainte familiarité et aussi cette sérénité sublime que renferme l'amour divin!

La charité, qui consomme la religion, tient le premier rang entre les vertus; elle les perfectionne, les vivifie, et aucune ne peut la remplacer. « Si je parle les langues des hommes et des anges et que je n'aie point la charité, je suis comme l'airain sonnant ou la cymbale retentissante. Et si j'ai le don de prophétie et pénètre tous les

(1) Bossuet, *Traité de la concupiscence*, chap. XI.

'es et possède toute science; et si j'ai toute foi, de
[ue je transporte les montagnes, si je n'ai point
'ité, je ne suis rien. Et si je distribue tout mon
our nourrir les pauvres, et si je livre mon corps
; si je n'ai point la charité, rien ne me sert...
rité n'a jamais de fin (1). »

•

eligion naturelle : culte extérieur et social. Idéal du sacerdoce commun à tous dans l'unité de l'Église universelle.

: l'homme, avec sa double nature, l'adoration,
nge et l'amour ne peuvent se renfermer unique-
lans l'intérieur de l'âme. Le sentiment religieux
ı puissance éveille naturellement l'imagination,
e les forces du corps et tend à s'exprimer au
par des attitudes, des paroles, des chants, forme
us haute poésie.

leurs, l'homme doit aussi à Dieu l'hommage de
pre corps et sans doute de la nature entière.
le remarque Duguet, « l'homme, ce roi du
corporel, est chargé solidairement, de la part
's les créatures, de s'acquitter en leur nom de
qu'elles doivent à celui qui leur a donné l'être.
ur âme et leur intelligence, il est leur voix et
uté; et moins elles peuvent être religieuses par
;mes, plus elles lui imposent la nécessité d'être
: pour elles. »

(1) r., XIII, 1, 2, 3, 8.

Ainsi naît le *culte extérieur*. Il est à la fois l'expression, l'auxiliaire et le complément du culte intérieur, et il doit y rester subordonné pour faire partie de la seule religion légitime, l'*adoration en esprit et en vérité*.

L'homme a été créé et devait se maintenir dans cette pure et sublime religion. Or, en tant qu'il communique directement avec Dieu, l'homme est *prêtre* ou *pontife*; et s'offrant à Dieu avec tout ce qu'il possède, il exerce le *pontificat*, le *sacerdoce*. Selon les principes du spiritualisme, l'homme a été créé prêtre, et il l'est toujours ou le redevient par la raison et la vertu. Voilà le *sacerdoce naturel*, commun à tous : la morale religieuse tout entière tend à le conserver ou à le restaurer.

Quoique, dans l'état idéal de perfection, chaque individu, communiquant intérieurement avec Dieu, soit pontife pour lui-même et que le sacerdoce appartienne également à tous (1), les hommes, en vertu de leur mutuelle solidarité, n'en doivent pas moins se réunir et s'associer dans l'exercice du culte. La vie religieuse tire un puissant aliment de l'adoration et de la prière en commun, et il convient au genre humain de rendre hommage en corps à celui qui est son principe, son moteur et sa fin. De là sort moralement l'obligation du *culte social* ou *commun*, qui engendre l'association religieuse ou *Église*, la première des sociétés spirituelles, où

(1) L'abbé Sénac, *Le christianisme considéré dans ses rapports avec la civilisation moderne*, t. II, p. 189.

doit régner souverainement l'accord de la plus grande liberté avec la communauté la plus entière.

L'Église est naturellement une et universelle : nul membre du genre humain n'en doit être exclu que par le vice. Avec le genre humain elle embrasse les autres espèces intelligentes et les esprits de tout ordre, dont les vœux qui s'élèvent de concert forment l'hymne de la création, et qui viennent se réunir, se fondre en Dieu pour consommer le mystère de la fraternité et de l'unité universelle.

CHAPITRE II.

LOI SECONDAIRE. RELIGION POSITIVE.

I. — Impuissance de l'homme déchu et nécessité du secours réparateur divin. Preuve historique et métaphysique.

Fondé sur la pureté de l'âme, sur la force de la raison et du libre arbitre, le sacerdoce naturel suppose en vigueur l'union morale avec Dieu, qu'il doit conserver et accroître, et il se perd nécessairement avec elle. Si le vice en général produit ce résultat funeste, comment douter que la grande catastrophe dont le coup retentit encore dans le genre humain, n'ait entraîné la ruine du sacerdoce primitif et rendu l'homme de la chute impuissant à pratiquer et même à connaître ses devoirs religieux?

Dès les temps les plus reculés, à l'époque patriarcale, le pontificat devient l'apanage du chef de famille ou de tribu et, quand les hommes commencent à se réunir en nations, on voit partout s'organiser un corps distinct, une caste de prêtres. On dirait que l'humanité a conscience de son indignité sacerdotale. Les erreurs profondes où elle se plonge n'attestent pas moins sa séparation d'avec Dieu ; de chute en chute, on tombe partout dans une grossière idolâtrie.

La raison prouve qu'il n'en pouvait être autrement. Par la chute, la nature humaine n'est pas seulement atteinte dans la force qui la constitue en propre ; elle l'est surtout par la perte de la force divine, d'où son être tire sa vigueur. Quand on n'a que des idées vagues du libre arbitre, quand on en fait une puissance indéterminée de choisir entre le bien et le mal, on peut s'abuser au point de croire que le retour à Dieu dépende de la volonté de l'homme et qu'il soit autant en son pouvoir de se rendre la force divine que de se la retrancher. La vraie métaphysique dissipe cette illusion. « Tant que l'homme était pleinement sous l'action de Dieu, il dépendait de lui d'y rester, puisque, du côté de Dieu et du côté de soi, il avait les forces suffisantes pour s'y soutenir ; mais une fois qu'il ne les a plus, parce qu'il s'est dérobé à une partie de l'action divine, il est hors de son pouvoir de les reprendre ; car, pour les reprendre, il faudrait qu'il se remît sous la partie de l'action divine qui ne l'atteint plus, et, pour s'y remettre, il faudrait qu'il possédât ces

forces mêmes (1). » N'est-ce pas comme si l'on exigeait que l'insensé qui s'est coupé un membre le fît repousser à volonté, ou qu'un paralytique marchât pour aller prendre le remède qui doit le guérir?

On arguerait vainement de ce qu'il reste quelque lien métaphysique entre Dieu et l'homme. Qu'importe, puisque le lien moral, le seul par lequel l'homme puisse plaire à Dieu et mériter un accroissement de force, est entièrement brisé? L'inhabileté du coupable au bien, à la vie religieuse, n'en est pas moins absolue.

Ainsi tout confirme cette conclusion nécessaire, que l'homme de la chute, dégradé et coupable, ne peut désormais, réduit à ses seules forces, ni pratiquer la religion naturelle, ni se préparer à le faire, ni même en former le désir. Il est condamné à déchoir de plus en plus; il s'enfoncera éternellement dans le mal, à moins que Dieu n'intervienne; car Dieu seul peut rendre une force divine.

La restituera-t-il à l'homme coupable? Le doit-il faire? Assurément, il ne le doit point en rigueur de justice : le vice ne crée point de droits et, à cet égard, Dieu reste souverainement libre. Cependant, au delà de la stricte justice, brille une dernière espérance que l'amour laisse entrevoir. Interrogeons la nature intime de l'amour : même dans notre condition imparfaite, il produit une vertu, la plus touchante peut-être des vertus

(1) Bordas, *Les pouvoirs constitutifs de l'Église*, p. 523.

humaines, la *miséricorde*, mère du pardon ; c'est un amour tout gratuit qui se penche vers le coupable et qui, sans méconnaître les droits de la justice, voudrait concilier avec eux les droits de la pitié.

Nous touchons aux profondeurs du monde moral. La miséricorde serait-elle indigne de Dieu ? Ceux qui ne reconnaissent qu'un Dieu mathématique, astronomique, physique, lui disputeront cet attribut ; mais qui pourrait confesser le Dieu de l'esprit et lui refuser un cœur et des entrailles paternelles ? Sans la miséricorde, il serait inférieur en amour à sa créature. Plus l'amour est parfait, plus la miséricorde est grande, infinie, aussi bien qu'en parfait accord avec la justice. Telle est celle que le Dieu du cœur et de la raison réclame comme son attribut le plus divin.

La miséricorde parle et sollicite le pouvoir réparateur : l'homme déchu y trouve son unique refuge. En fait, comme nous avons constaté dans le genre humain une réparation commencée, nous avons la consolante certitude que Dieu est miséricordieusement intervenu pour ramener à lui sa créature égarée et coupable. Cette intervention dans l'ordre religieux, qui est le centre de tous les autres, s'appelle *révélation* ou *religion révélée.*

L'acte réparateur, qui fait commencer à l'homme une vie nouvelle, se lie étroitement à la création et à la conservation : il ressemble à ces opérations divines en ce qu'il suppose comme elles un pouvoir souverain, atteignant le fond des êtres, et qui ne saurait appartenir

qu'à Dieu ; il en diffère en ce qu'il vient, à un moment précis de la durée, relever une nature qui subsistait, quoique misérable, avant lui et sans lui. A ce titre, il est non-seulement divin, mais *surnaturel* dans le sens propre du mot ; il est encore *miraculeux*, c'est-à-dire essentiellement nouveau et rénovateur. Enfin, si la création et la conservation viennent d'une pure bonté, la réparation est plus gratuite encore, puisqu'elle est un fruit de la miséricorde et de la clémence. Elle mérite par excellence et doit retenir le nom de *grâce*.

Il nous reste à défendre, contre les préjugés aujourd'hui régnants, l'idée de l'intervention divine, telle que nous venons de l'exposer.

II. — De la vraie notion du surnaturel et du miracle. Erreurs diverses du traditionalisme et du rationalisme.

Quand on veut traiter philosophiquement la question du surnaturel et du miracle, que Bordas déclare la plus générale et la plus grande de notre époque, puisque l'avenir religieux de l'humanité en dépend (1), il ne s'agit point de discuter les fables de la légende dorée, ni des faits que la crédulité répute merveilleux et que la science explique : il s'agit de comprendre les lois profondes de l'ordre moral et ce qui peut motiver sans arbitraire une intervention spéciale de Dieu au milieu des temps.

(1) *Œuvres posthumes*, INTRODUCTION, p. V.

Commençons par écarter les fausses idées que donne de cette intervention ou révélation une théologie égarée par le traditionalisme. Si elle ne nie pas le miracle, elle le dénature, et par là provoque la négation des fausses philosophies.

Ce qui caractérise l'opération proprement surnaturelle de Dieu, c'est qu'elle ne peut venir qu'après le mal, après un fait contingent. Ce fait, cette occasion offerte à la miséricorde, c'est, dans le genre humain, la chute primitive. Supposez la persévérance de l'homme et de toutes les autres espèces intelligentes dans le bien : le pouvoir réparateur restera éternellement en puissance, il n'y aura nulle place pour le surnaturel.

Le premier tort du traditionalisme est de parler d'une révélation primitive et d'une surnaturalité indépendante de la chute. Ne se liant à rien, ne se justifiant par rien, le miracle n'est plus qu'un caprice indigne de la majesté divine. Faut-il rappeler que cette hypothèse est repoussée par la vérité chrétienne aussi bien que par le spiritualisme?

La seconde erreur qu'on peut reprocher aux traditionalistes et même à d'autres théologiens, est contenue dans leur définition du miracle. Ce serait, d'après eux, une violation ou du moins une suspension des lois de la nature, un fait contraire à ses lois. On ne saurait en donner une idée plus fausse et plus malheureuse. Qu'est-ce qui est contraire aux lois de la nature? Les lois n'étant que les conditions obligatoires de la perfection des êtres,

[ui est contraire aux lois de la nature, c'est ce qui
létruit la perfection et en trouble l'ordre, c'est le
; et il se trouve que la prétendue définition du mi-
; serait la définition même du péché. En violant les
de la nature, en y dérogeant, en les suspendant,
ı agirait contre le bien de ses ouvrages, il entrerait
ıtte avec lui-même. Il intervient dans un but bien
rent, et le miracle est tout l'opposé de ce qu'on
gine. C'est le rappel de la nature à sa fin première,
ır conséquent à ses lois; c'est l'attaque toute-puis-
; contre le mal et le désordre; c'est le commence-
t divin du progrès, le signal de la révolution univer-
donné du haut des cieux; c'est le rétablissement et
ctoire de la loi naturelle violée par le péché: *Non
solvere, sed adimplere* (1).

; miracle, fait divin, au moins dans sa cause première,
ans doute au-dessus des forces de la nature, mais il
; ni contre les lois, ni même au-dessus des lois de la
re. Il ne faut pas confondre les forces et les lois. Le
cle manifeste une force nouvelle et supérieure, mais
le loi de la nature empêche que de nouvelles for-
s'introduisent dans un système donné? Une force
velle et supérieure produira des effets nouveaux,
ıordinaires: loin qu'il y ait là violation de quelque
e la nature, c'est le résultat nécessaire de la pre-

ı « Je ne suis pas venu détruire la loi, mais l'accomplir. » (*Matth* ,
)

mière des lois physiques, celle de la proportionnalité des effets aux causes. Un enfant, avec son pied, arrête un ruisseau ; il oppose une force à une force, mais personne n'imagine qu'il agisse contrairement aux lois de la nature. Le pouvoir réparateur divin n'opère pas autrement ; soit qu'il commande en maître aux flots de la mer, soit qu'il dompte les passions rebelles du cœur, c'est aussi une force, morale ou physique, opposée à une autre force pour en surmonter l'effet. Nulle loi de la nature physique n'est changée ou modifiée, et les lois de la nature morale sont rétablies. D'ailleurs, à mesure que le surnaturel relève la nature, d'une part, il se fond avec elle ; de l'autre, il la rend plus puissante, et plus elle se répare, plus il s'efface devant elle (1).

En vertu de l'harmonie universelle, qui est aussi une loi de la nature, le monde matériel ne peut que gagner à la réparation qui ramène l'ordre dans le monde supérieur de l'esprit. N'a-t-il pas lui-même ressenti le contrecoup de la chute ? N'a-t-il pas aussi besoin de réparation ? L'homme régénéré la lui apporterait, comme l'homme en tombant lui apporta le désordre.

Les vues étroites et erronées du traditionalisme donnent beau jeu à la fausse philosophie, qui se récrie au seul nom de miracle, de surnaturel et de grâce, et qui repousse toute religion révélée. Mais conçu comme il doit l'être, comme essentiellement réparateur

(1) Voy. *OEuvres posthumes*, t. I, Du NATUREL ET DU SURNATUREL.

et libérateur, le surnaturel défie toutes les objections.

Autrefois, l'opinion contraire à la révélation s'appelait le *déisme*; aujourd'hui, les adversaires du surnaturel étant presque tous panthéistes et athées, la dénomination de *rationalisme* commence à prévaloir. Il s'agit de rationalisme en matière religieuse (1).

Observons que le rationalisme ne s'identifie nullement avec la philosophie. Ni Platon, prophète sous le paganisme, qui appela de ses vœux le divin libérateur, ni Malebranche, ni Leibnitz, qui cherchent l'harmonie du règne de la nature et du règne surnaturel de la grâce, ni tant d'autres grands philosophes, ne furent rationalistes. Récemment Bordas l'a combattu avec la même vigueur que le traditionalisme.

Pour exclure des rapports de Dieu au monde tout ce qui ressemble au miracle, les rationalistes suppriment la liberté de Dieu avec celle des créatures intelligentes; ils introduisent la nécessité mathématique universelle. Cette nécessité est un fruit du panthéisme, où Dieu est dépouillé de toute qualité morale; mais elle n'a point de place dans la philosophie des idées, qui est aussi la philosophie de la personnalité et de la liberté. On invoque les lois de la nature, et l'on ne veut pas voir que les premières et les plus sacrées des lois sont celles de l'ordre métaphysique et moral, soustrait à la fatalité physique;

(1) *Rationalisme* se prend ordinairement en mauvaise part. Cependant Bordas distingue un rationalisme bon et un rationalisme mauvais. (*Œuvres posthumes*, t. I, p. 177.)

on ne veut pas voir que, selon ces lois, il est impossible que l'âme qui s'est une fois détachée de Dieu par l'abus de sa liberté, expie ou se relève par elle-même ; enfin que, selon ces mêmes lois, il appartient essentiellement à Dieu de veiller sur l'ordre universel et qu'avec la réparation par la justice et le châtiment concourt une réparation plus belle, et pour ainsi dire plus divine encore, la réparation par la clémence et la miséricorde.

On répète le reproche d'arbitraire, mais sans nul fondement. Un acte libre de Dieu n'en est pas moins réglé par sa sagesse, et sans doute la miséricorde aussi a ses lois. Toute loi a quelque chose de général ; aussi rien ne s'oppose à ce que le pouvoir réparateur divin se soit exercé ou s'exerce dans d'autres mondes, en faveur d'espèces intelligentes déchues comme l'homme de la terre. Bref, partout où le désordre éclate par la liberté de la créature, il appartient à la liberté de Dieu d'aviser, de concert avec sa justice, sa miséricorde et tous ses attributs infinis.

On dit encore : Dieu est immuable, donc le miracle est impossible; on ajoute : donc la prière est absurde. D'après ce qui précède, il faut dire au contraire : Dieu est immuable, donc ses desseins éternels doivent s'accomplir; donc, si dans ces desseins entre une pensée de miséricorde envers des coupables, le miracle s'accomplira, comme le reste, à l'heure marquée de toute éternité. Ce n'est pas Dieu qui change, c'est l'homme, et Dieu le ramène par sa grâce au plan primitif de la

création. Le restaurateur de la nature ne ressemble point à un ouvrier maladroit, dont l'imprévoyance serait cause que son œuvre eût besoin de réparation ; l'œuvre ici est une personne, et elle s'est dérangée elle-même. Cet abus de la liberté ne prend point Dieu au dépourvu ; de toute éternité il a prévu la chute de l'homme, comme il a prédestiné sa réparation.

La prière, pour l'homme déchu, c'est l'invocation du miracle rédempteur : elle a pour but la destruction du mal, le rétablissement du plan primitif divin, et loin de provoquer Dieu à l'inconstance, elle tend au même terme que sa volonté immuable. Ainsi tombe la prétendue absurdité de la prière, aussi bien que l'impossibilité du miracle.

Le rationalisme est mal fondé à rejeter le surnaturel et le miracle réparateur : il ne le fait qu'en niant l'ordre moral ; or, l'ordre moral domine tout. La liberté y tient la première place ; c'est elle qui donne à l'homme sa grandeur, à l'histoire sa vie comme sa moralité, enfin, au miracle sa raison d'être.

III. — Devoirs de la loi secondaire. Étendue de la religion positive. Vertus religieuses de la chute et de la réparation.

L'âme sur laquelle opère l'action réparatrice jouit encore, quoique dégradée, de l'exercice de ses facultés et de son libre arbitre ; Dieu doit donc l'appeler à concourir avec lui par le reste d'être et de bonté qu'elle

conserve, l'exciter, la préparer, soit par des secours intérieurs, soit par des moyens extérieurs ou positifs, spécialement proportionnés à sa misère et à sa chute dans les sens. Cette préparation à la religion naturelle renferme les devoirs de la *loi religieuse secondaire.*

La miséricorde ne dispense pas de la justice, mais fournit plutôt le moyen d'y satisfaire ; aussi le devoir principal qui se présente d'abord est l'*expiation*. On doit y joindre le *repentir*, inséparable de l'expiation intérieure, et la *supplication* ou prière, qui appelle et redouble la miséricorde. S'il est difficile à la science philosophique d'expliquer dans le détail ces obligations dérivées, elle aide du moins à en comprendre l'esprit et l'économie.

La religion révélée, qui dispense à l'humanité le secours réparateur, embrasse en premier lieu les devoirs de la loi secondaire et devient *positive* par le côté extérieur qu'ils contiennent. Par eux elle purifie l'âme, ramène progressivement l'état de sainteté, restaure le sacerdoce naturel et refait de chaque homme un pontife (1). A l'âme purifiée elle fait ensuite accomplir les devoirs de la religion naturelle, et c'est pour cette fin qu'elle la purifie. Ainsi la religion positive ne s'étend pas seulement aux devoirs nés de la chute ; elle comprend aussi la religion naturelle, et même elle la com-

(1) Les chrétiens qui connaissent les principes de leur religion, n'ignorent pas que les laïques mêmes ont part au sacerdoce de Jésus-Christ. (Voy. *Les pouvoirs constitutifs de l'Église.*)

ıd comme sa partie essentielle et son objet définitif.
n a donc tort d'opposer la religion naturelle à la re-
n positive ou révélée : c'est en réalité opposer la
ie au tout. On a tort surtout d'attaquer la révélation
om de la religion naturelle, en invitant le genre
ain à s'en tenir à celle-ci : c'est supposer, contre
dence des faits, l'homme pleinement restauré ou
nu à l'intégrité de l'état primitif. Alors, en effet, la
ion naturelle lui suffirait et il serait contradictoire
lle ne lui suffît pas ; mais, tant que pour en accom-
les devoirs il faut un régime préalable de purifica-
morale, attaquer ce régime ou la partie positive de
ligion révélée, c'est frapper au cœur la religion na-
lle elle-même, sous prétexte de la défendre. Le
e humain, dans son état présent, ne peut pas plus
asser d'une religion que d'un gouvernement po-

vec des devoirs nouveaux la loi secondaire impose
nouvelles vertus religieuses, servant comme de
és pour monter aux vertus de la religion naturelle.
uis la chute primitive et l'intervention surnaturelle
la répare progressivement, la nature humaine, par
ort à l'ordre moral, doit être envisagée sous un
le aspect : 1° en tant que coupable et portée au
; 2° en tant qu'elle se répare et se relève. Nous comp-
ns, en conséquence, deux sortes de vertus : celles
chute et celles de la réparation proprement dite.

— L'expérience prouve que, par l'action des lois

de l'hérédité, chaque individu naît encore aujourd'hui sous la chute ou moralement séparé de Dieu. Même après le don du secours réparateur, la rénovation n'est pas complète, parce qu'elle doit être progressive, et l'expérience atteste encore qu'il subsiste une certaine faiblesse générale pour le bien, je ne sais quel vieux levain qui fermente et que l'âme doit continuellement surveiller et contenir. Les dispositions que doivent inspirer ces restes ou ces suites de la souillure originelle, sont : la *crainte de Dieu*, l'*humilité religieuse* et l'*esprit de sacrifice.*

Rempli du sentiment de sa misère, ne sachant jamais d'une manière infaillible s'il est digne d'amour ou de haine, l'homme de la chute, comme le publicain de l'Évangile, n'ose lever ses regards vers le Dieu des justices et se frappe la poitrine dans l'attitude d'un suppliant. Il repasse ses fautes dans l'amertume de son âme, et dévoile sa conscience devant Dieu, partagé entre le besoin de se jeter dans ses bras paternels et la crainte d'approcher de lui avec un cœur indigne. Ce mélange de crainte et d'amour attire d'en haut la miséricorde et contribue à renouer le commerce de l'âme avec Dieu. La crainte de Dieu est en vérité le commencement de la sagesse, puisqu'elle marque le commencement de la réparation de la nature raisonnable.

L'*humilité religieuse* découle de la même source. C'est la vertu par laquelle l'homme, en tant que dégradé, se reconnaît indigne du sacerdoce et se porte, pour le re-

couvrer, au-devant des secours de la religion positive. Profondément convaincu qu'il ne peut se relever par lui-même, il n'attend son salut que de l'action surnaturelle de la grâce et ne découvre rien en lui qui puisse la mériter.

L'humilité s'étend à toutes les puissances de l'âme, car toutes ont été atteintes par la chute. Dans l'ordre de la croyance, elle devient la *foi religieuse* ou la disposition à croire aux vérités surnaturelles et révélées, qui surpassent en général les forces de la raison humaine, surtout de la raison affaiblie. L'intelligence est faite pour la lumière et ce qui reste d'obscur dans la foi lui est pénible; mais elle doit accepter le mystère aussi bien qu'implorer le miracle : ils entrent l'un et l'autre dans le système de la réparation.

Nous plaçons enfin parmi les vertus de la chute l'*esprit de sacrifice*. Il correspond au besoin d'expiation inséparable du vrai repentir; il inspire la résignation aux maux de la vie comme moyen de satisfaire, autant qu'il dépend de nous, à la justice de Dieu, qui subsiste à côté de sa miséricorde. Il exclut toute révolte, tout murmure de l'orgueil; « il ne faut pas, dit Leibnitz, être facilement du nombre des mécontents dans la république où l'on est, et il ne faut point l'être du tout dans la cité de Dieu, où l'on ne le peut être qu'avec injustice (1). » L'iniquité même dont nous souffrons

(1) *Théodicée*, I, 15.

doit nous paraître, en ce qui nous touche, un juste châtiment de nos fautes, ou tout au moins une épreuve salutaire qui nous maintient dans la modestie et la vigilance nécessaires à notre faiblesse.

II. — Cependant il serait aussi dangereux de ne voir que le côté mauvais de notre nature, qu'il le serait d'en méconnaître la corruption; on aboutirait également à fausser la vie humaine et la règle des mœurs. La connaissance vraiment pratique de l'homme est entre ces deux excès : à côté d'une dégradation trop réelle, elle montre ce qui peut rester de la bonté primitive, et surtout le bien et le progrès qui viennent de la réparation. De là une juste mesure à garder dans les vertus précédentes; de là même des vertus particulièrement propres à la phase progressive ou révolutionnaire de notre existence.

Que, s'absorbant dans la pensée unique de ses misères et de son indignité on porte à l'excès la crainte de Dieu, elle dégénère en superstitieuse terreur; elle devient servile, abrutissante; elle trouble et paralyse l'âme, abîmée dans le désespoir. Non-seulement donc la crainte ne doit jamais être séparée de l'amour, mais elle est destinée à céder la place à l'amour. L'amour qui attend, l'*espérance*, est une des vertus essentielles de l'ère réparatrice. Aussi une confiance filiale en Dieu est-elle la marque la plus assurée du progrès en religion.

De même, l'humilité religieuse ne doit point aller jusqu'à l'abdication du sacerdoce; elle doit être, au

contraire, un moyen de le reconquérir et de rentrer en rapport avec Dieu. Resserrer l'union intérieure et directe avec l'esprit souverain est le premier besoin de l'homme renouvelé; il rend intolérable le despotisme sacerdotal et toute inquisition. Les secours de la religion positive ne sont religieux ou capables de porter vers Dieu qu'à la condition d'être librement offerts, librement acceptés. Plus l'âme avance dans l'adoration en esprit et en vérité, plus elle réclame impérieusement la *liberté de conscience*. Nous montrerons plus tard, dans cette liberté, le premier droit social : ici nous l'envisageons comme un besoin et une vertu de l'âme religieuse.

La foi, qui est l'humilité de l'intelligence, manquerait également son but si elle éloignait de la science de Dieu, si elle opprimait la philosophie et la raison. La vraie foi cherche l'intelligence, elle ne reçoit rien aveuglément et sans examen; elle tend à comprendre même les mystères, qui sont des abîmes, mais des abîmes de sagesse et de vérité. Plus la foi est profonde, absolue, plus elle plonge l'esprit dans l'infiniment intelligible et le trempe pour les conquêtes de la science.

Enfin, la résignation ne saurait se résoudre en une lâche complicité pour le mal et pour l'injustice. Si Dieu permet le mal, c'est à la condition qu'il soit réprimé, vaincu, et l'homme est strictement tenu de contribuer à sa destruction. Avec l'esprit de sacrifice, qui nous fait supporter les maux inévitables, concourt merveilleuse-

ment la réaction rénovatrice ou *vertu révolutionnaire*, qui nous rend les coopérateurs de la Providence : elle doit, dans le domaine religieux, extirper avec l'impiété l'ignorance et la superstition.

La vertu religieuse générale, sous laquelle on comprend toutes les autres, est la *piété*. Chez une âme éclairée et forte, elle brille d'une grandeur incomparable, et quand elle règle souverainement la vie, elle contribue plus qu'aucune autre vertu à lui imprimer le caractère sublime de la sainteté.

IV. — Devoirs de la loi secondaire relatifs à la société religieuse ou Église. Rapports de la religion positive et de la philosophie.

L'unité religieuse du genre humain a été brisée par la chute. Différents cultes se sont établis selon les conceptions diverses et quelquefois opposées qu'on se formait de la divinité, et la pluralité des cultes a semé les divisions et les haines, suscité l'intolérance, les guerres de religion, et par suite la matérialisation du culte, l'oppression des consciences et quelquefois des révoltes d'esprit poussées jusqu'à l'athéisme. Quels nouveaux devoirs crée cette situation?

1° Nul ne peut accepter comme normal le brisement religieux du genre humain, et notre premier devoir est d'en gémir, de nous en humilier, comme d'une plaie honteuse et profonde. La raison ne reconnaît qu'un seul Dieu, un seul et même rapport des hommes à Dieu : en

principe, elle ne peut reconnaître qu'une seule religion, une seule Église, soit naturelle, soit positive.

2° Un devoir non moins essentiel, non moins évident, c'est de travailler à la restauration de l'unité religieuse et de l'Église universelle. Deux moyens principaux y conduisent.

Le premier, c'est que chacun recherche avec bonne foi et persévérance la vérité religieuse, pour s'y attacher de toutes les forces de son âme. La naissance et la coutume ne peuvent décider de la croyance d'un être raisonnable; ce n'est pas comme reçue des aïeux, mais comme vraie, que nous devons adopter la religion. Si celle dans laquelle nous sommes nés est la véritable, l'examen la confirmera; sinon, il faut en sortir. La foi aveugle n'est bonne qu'à perpétuer le règne de l'erreur et la division du genre humain. L'erreur ne résiste pas à l'examen, aux discussions sérieuses, qui au contraire épurent et fortifient la vérité. De cela seul qu'il y a plusieurs cultes, tous ne peuvent pas être vrais; mais un doit l'être, puisqu'il existe une Providence qui n'abandonne jamais le genre humain. C'est donc avec une sainte confiance que, dans l'âge de la maturité, chacun doit scruter les fondements de la foi et les soumettre au plus sérieux examen. Qui dit examen, ne dit pas doute éternel ni rejet de toute autorité; mais il faut que l'autorité elle-même soit vérifiée.

La fin de l'*examen religieux*, c'est le choix éclairé d'une Église. Comme le dit très-bien la confession de

foi des réformés de France, approuvée en ce point par Bossuet, « il n'est pas permis de se retirer à part ni de se contenter de sa personne, mais il faut se ranger à quelque Église (1). » Si chacun remplissait fidèlement le double devoir de l'examen religieux et du libre choix d'une communion, qui doute que bientôt les fausses religions tombassent devant la véritable ?

La seconde voie de retour à l'unité ecclésiastique se trouve dans l'*apostolat*. Quiconque possède la vérité religieuse est tenu d'en faire part à ses frères, de combattre l'erreur par les armes spirituelles et d'avancer sur la terre le règne de la véritable adoration. Ce devoir peut être rempli de plusieurs manières, et il en est une qui convient à tous, c'est d'aider, de favoriser l'apostolat.

Il resterait à rechercher, parmi les religions positives existantes, quelle est la vraie ; en d'autres termes, quand et comment s'est accomplie l'œuvre réparatrice ; sous l'influence de quelles institutions l'humanité a réellement renoué son intime commerce avec Dieu et recueilli les fruits inséparables de l'adoration en esprit et en vérité. La philosophie n'a point à entrer dans le domaine de la controverse théologique ; mais, appuyée sur l'histoire et sur l'observation des divers états du genre humain, elle peut du moins prononcer que la réparation divine a commencé d'opérer au sein des nations chrétiennes.

(1) Art. XXVI. — Conf. Bossuet, *Histoire des variations*, liv. XV, nos 24 et 70.

La philosophie vraie met l'esprit sur la voie de la vraie religion positive; elle ne va point au delà, et surtout elle ne saurait en remplir les fonctions. La philosophie est la première des sciences, elle n'est point une institution positive ; quand elle parviendrait à découvrir les lois de l'expiation et de l'économie rédemptrice, et, assurément, il ne lui est pas interdit de le tenter avec une sage réserve, elle n'en laisserait pas moins la guérison de l'âme à la religion et devrait y renvoyer pour la pratique. Jamais la philosophie la plus religieuse ne remplacera la religion ; celle-ci, en effet, est plus qu'une doctrine, c'est un organe de régénération, une thérapeutique de l'âme. La philosophie et la religion doivent s'aider, elles ne peuvent se suppléer l'une l'autre. Là est le fondement de leur mutuelle indépendance comme de leur alliance nécessaire.

CHAPITRE III.

DES VICES ET DES ERREURS CONTRE LA RELIGION.

I. — Vices contraires à la morale religieuse.

Les vices contre la religion peuvent se produire, comme tous les autres, soit par excès soit par défaut. Pour les déterminer par opposition, nous partirons des devoirs et des vertus de la religion naturelle ; ce qui concerne plus spécialement la loi dérivée s'y rattache

sans peine. En conséquence, nous les classerons dans l'ordre suivant :

I. — Vices contraires à l'adoration et au dévouement religieux.

II. — Vices contraires à la contemplation et à la louange.

III. — Vices contraires à l'amour ou charité.

I. — Dans la première classe, nous comptons d'abord l'*idolâtrie* et la *superstition* qui se touchent de près. La première rend l'adoration à ce qui n'est pas Dieu, la seconde regarde comme essentiel au culte et agréable à Dieu ce qui n'a pas ce caractère : ainsi la superstition est une sorte d'idolâtrie partielle, et elle peut mener à l'idolâtrie déclarée, puisqu'elle obscurcit l'idée de Dieu. Longtemps le genre humain presque tout entier a prostitué ses hommages aux astres, aux éléments, à la plus vile matière ; de nos jours encore, un grossier *fétichisme*, mêlé de dégradantes et barbares pratiques, règne chez de nombreuses populations. Les peuples même les plus civilisés et les cultes les plus purs ne sont pas à l'abri des ravages de la superstition ; elle flatte ce penchant qui nous retire de la pensée pour nous appuyer uniquement sur les choses sensibles : ce qui la rend aussi dangereuse que difficile à extirper.

La superstition a pour compagne ordinaire la *fausse humilité*. C'est l'âme qui, par un sentiment exagéré de sa faiblesse, dépouille son caractère sacerdotal et croit

honorer la divinité en ne communiquant avec elle que par des intermédiaires humains; comme si renoncer à tout commerce direct avec Dieu n'était pas, en réalité, renoncer à la religion.

La superstition et la fausse humilité entraînent à leur suite l'*hypocrisie*, qui est une impiété doublée de mensonge et d'un sordide intérêt.

II. — Rien n'est plus honteux que l'*ignorance de Dieu*, de ses perfections et du culte qui lui est dû, et rien n'est plus commun. Ce vice éteint toute spiritualité, toute piété, et ne laisse aux hommes, au lieu d'un culte raisonnable, que des lambeaux de superstition. L'erreur aussi n'est jamais tout à fait innocente, elle l'est d'autant moins qu'elle porte sur des objets d'un plus haut intérêt; ainsi l'athéisme, le panthéisme, le polythéisme, les erreurs relatives aux vérités révélées renferment quelque mal moral. L'homme est responsable de ses opinions comme de ses actes.

La *foi aveugle* est encore un délit du même ordre. Quand il s'agit de la volonté et de la parole de Dieu, c'est le moins qu'on prenne les soins nécessaires pour ne la point confondre avec la volonté ou la parole de l'homme : ici la crédulité touche au mépris, et l'examen apparaît comme un des plus sérieux devoirs du croyant. Il faut l'opposer aux illusions du *mysticisme*, qui suppose de fausses révélations ou inspirations, et tend à jeter le discrédit sur la vraie religion positive.

Quand la foi aveugle se rencontre avec l'orgueil, elle

enfante le *fanatisme*. En religion, comme en toutes choses, le fanatisme se caractérise par la haine de la raison. Là où il triomphe, il étouffe la discussion dans le sang et déshonore la religion par les fureurs de l'intolérance. Il est étrange que ce régime impie ait si longtemps dominé chez les nations qui se disent chrétiennes et qu'on puisse leur reprocher tant d'atrocités commises par fanatisme religieux, au mépris des préceptes les plus formels de l'Évangile. Mais y a-t-il eu jusqu'à présent des nations chrétiennes?

III. — A prendre le terme d'*impiété* dans un sens étendu, comme le contraire de la piété, on pourrait y comprendre tous les vices contre la religion; ils en formeraient les espèces. Dans l'usage, on désigne par là une sorte de *haine de Dieu et des choses religieuses*. C'est de toutes les maladies de l'âme la plus étrange et la plus lamentable; cette révolte de la créature intelligente contre son auteur et réparateur offre un degré de perversité qui étonne et qui paraît violer la nature. Aussi l'impiété est-elle le plus souvent une crise extraordinaire de l'âme, un excès provoqué par les excès contraires de la superstition, du fanatisme et de l'intolérance sacerdotale. Elle n'en est pas moins redoutable dans ses ravages, elle frappe à la racine la vie spirituelle. Repousser Dieu, c'est se vouer au néant.

L'impiété au reste admet des degrés comme des nuances. Une de ses formes particulières est la répulsion contre les secours de la religion positive; répulsion qui

enveloppe le mépris de la miséricorde divine. Elle n'est que trop répandue de nos jours : les abus religieux l'ont fait naître, un fond d'ignorance et d'orgueil l'entretient. Tout ce qui compromet l'intégrité de la religion et l'universalité de l'Église, comme l'*hérésie* et le *schisme*, est également condamné par la morale.

Par un dernier outrage à la bonté infinie du Dieu créateur et réparateur, il n'est pas rare que l'impiété engendre le *désespoir*. La crainte servile et la fausse humilité peuvent également conduire à cet abîme.

Ce qui n'attaque pas moins le paternel amour de Dieu envers les hommes, c'est l'*indifférence religieuse*. Quelle grossièreté, quelle dégradation de rester insensible à la bonté, à la beauté suprême ! C'est un mal profond, qui tarit les sources de la vie. Aussi peut-on douter laquelle est la plus funeste, de l'indifférence ou de l'impiété.

II. — Des faux systèmes de métaphysique dans leur rapport avec la morale religieuse.

Le monde traverse aujourd'hui une grande crise religieuse. On ne peut se dissimuler que les esprits tournent au déisme ou rationalisme. Les religions positives sont en décadence, on dirait que la vie s'en est retirée ; comme d'ailleurs rien ne les remplace que l'indifférence ou de vagues et stériles aspirations, l'humanité pour la première fois menace de tomber, pratiquement du

moins, dans l'athéisme. Cette grave situation tient à une des évolutions les plus profondes de la pensée humaine. Selon nous, les cultes positifs ne périront pas, la vraie révélation reprendra, étendra son empire sur les âmes ; mais c'est à la condition d'un renouvellement religieux devenu indispensable et que déjà tout fait pressentir (1).

Outre cette cause générale, l'état actuel de la philosophie favorise le mouvement rationaliste. Ce qui domine aujourd'hui, c'est le panthéisme ou le matérialisme, et au second rang le système d'Aristote par l'école écossaise-allemande ; la théorie des idées est à peu près inconnue. Or où peuvent conduire, en fait de religion, les faux systèmes sur les idées ? Ils conduisent logiquement à l'abolition de tout culte, soit positif soit naturel, car ils brisent tout rapport intérieur et direct de l'homme avec Dieu ; plus d'une fois cette conséquence extrême a été tirée. Quelquefois aussi l'erreur s'arrête à moitié chemin et alors chaque système enfante quelque déviation religieuse particulière.

1° Niant Dieu, l'esprit, la vie future, le sensualisme ou matérialisme ne peut voir dans la religion que ridicules momeries, crédulité des faibles, exploitation des habiles. Évidemment, le seul progrès c'est de détruire tous les cultes. Les épicuriens anciens et modernes n'ont pas

(1) Voyez *Essais sur la réforme catholique*, par Bordas-Demoulin et F. Huet. Paris, 1856.

dissimulé à cet égard leur pensée et leurs espérances.

Que si l'on suppose chez le matérialiste quelque reste de sentiment religieux, il prendra la forme de la plus grossière idolâtrie, celle du *fétichisme.*

2° Le malebranchisme poussé jusqu'à sa conséquence naturelle, le panthéisme, entraîne aussi l'abolition du culte, à moins de poser soit l'idolâtrie universelle soit l'adoration de soi-même. Et en effet, certains panthéistes en sont venus à prêcher comme un rare progrès le culte de l'humanité, mais ce puéril mysticisme ne fera jamais élever un temple ; il se résout de fait en athéisme. Ce n'est point par les vertus religieuses qu'a jamais brillé le stoïcisme.

S'obstine-t-on cependant à vouloir porter la doctrine panthéiste dans la religion ? Inévitablement on proscrira tout sacerdoce naturel, individuel ; on n'admettra qu'un surnaturel faux, exclusif, supprimant tout concours de l'homme : ce qui constitue le *surnaturalisme*, père de la théocratie. S'il s'agit de l'action réparatrice, on aura la grâce nécessitante et irrésistible ; ce qu'on appelle ordinairement le *jansénisme.*

Mais qu'on fasse sortir du panthéisme, ou le surnaturalisme théocratique, ou l'adoration de l'humanité, ou un rationalisme athée, la religion n'en reçoit pas moins de mortelles atteintes.

3° Le système intermédiaire d'Aristote et des écossais mène tout au plus au *déisme,* sorte de *conceptualisme religieux,* n'admettant qu'un Dieu abstrait, lointain,

moteur mécanique du monde. Point de rapport moral ni de communication intérieure de l'âme avec ce Dieu qui lui demeure étranger ; par conséquent, point d'adoration et de prière, et à plus forte raison point de religion révélée. Les déistes séparent entièrement la philosophie et la religion : ils prennent pour eux la première et laissent la seconde au peuple, pour la sécurité des puissants et des riches. C'est l'honneur qu'ils prétendent lui rendre.

Veut-on néanmoins avec ce système traiter la morale religieuse ? On écartera, on atténuera tout ce qui rappelle l'action surnaturelle de Dieu, intérieure ou extérieure : on tombera dans le *naturalisme*. Pour ce qui concerne, en particulier, l'action réparatrice intérieure, on supprimera la grâce comme le *pélagianisme*, ou l'on en soumettra l'efficacité à l'arbitraire de la volonté humaine comme le *molinisme*.

A la même erreur métaphysique on peut encore rattacher le *mahométisme,* sorte de déisme ou de naturalisme organisé en culte. Mahomet reconnaît bien des prophètes, au rang desquels il se place avec Moïse et Jésus, mais il ne reconnaît point d'intervention proprement surnaturelle de Dieu. Sa prétention était de restaurer la pure religion naturelle, et l'on peut juger du succès de cette tentative par l'état social des peuples qui ont suivi le réformateur de la Mecque.

Rappelons enfin que tous les faux systèmes de métaphysique s'accordent en principe à rejeter la chute

primitive; dès lors, la religion révélée ne peut s'offrir que comme un tissu d'hypothèses arbitraires et de fables puériles : ce qui conduit inévitablement à déserter toute religion et à vivre sans culte.

Il est urgent qu'un énergique réveil religieux vienne arrêter une décadence que tant de causes précipitent; le salut de notre civilisation en dépend. Mais un véritable réveil religieux est impossible sans un réveil philosophique, je veux dire sans le retour au spiritualisme complet ou platonisme, seul capable de préserver la pensée humaine de tous les excès.

SECTION TROISIÈME

MORALE INDIVIDUELLE.

CHAPITRE PREMIER.

DEVOIRS DE LA LOI NATURELLE.

I. — Du principe propre et de l'étendue de la morale individuelle.

Il n'est aucune action de l'homme où son intérêt propre ne soit engagé, et par conséquent rien n'est étranger à la morale individuelle. Mais si elle embrasse tout, c'est sous un rapport déterminé, et elle ne se con-

fond, ni avec la morale religieuse, ni avec la morale sociale. Les mêmes devoirs s'établissent par des considérations de différente nature, et chacun des grands aspects sous lesquels on peut envisager la vie humaine fournit un motif particulier à la vertu.

L'intérêt de la créature, nous l'avons déjà dit, ne constitue point par lui seul un principe d'obligation, et l'homme ne serait pas obligé envers lui-même s'il n'était d'abord obligé envers Dieu. C'est comme partie du plan divin et de l'ordre universel que la destinée de chaque individu a quelque chose d'inviolable et engendre une obligation subordonnée, mais réelle. Quand il se regarde dans cet ordre universel, l'homme ne peut se croire moralement libre de négliger sa propre perfection, il se reconnaît des *devoirs envers soi-même.* Notre raison aussi, dans son union avec la raison divine, obtient force législatrice; et quand nous nous dégradons par le vice, quand nous déshonorons dans notre personne l'idéal de l'humanité, nous manquons, non-seulement à la raison absolue, mais à notre propre nature raisonnable.

La même nature humaine subsistant en nous et dans nos semblables, l'obligation en principe n'est point différente : notre bien, notre intérêt personnel n'est pas d'un ordre supérieur au bien, à l'intérêt d'autrui; il n'emporte par lui-même aucune préférence. Seulement, nous exerçons sur nous un pouvoir plus direct et plus profond que sur les autres; ce qui entraîne dans

l'application des devoirs, pour ainsi dire, plus intimes et de tous les instants. Si Dieu n'a pas voulu que nous fussions étrangers ni indifférents au sort de nos frères, il nous a chargés plus particulièrement de nous-mêmes par le don de la liberté ; il a fait par là que les devoirs envers soi se présentent les premiers, sinon quant à l'ordre d'importance, du moins quant à l'ordre de proximité. En ce sens on a pu dire que « charité bien ordonnée commence par soi-même ; » ce qui rentre même dans l'intérêt des autres ; car, si nous ne travaillons efficacement à notre propre perfectionnement, quel avantage pouvons-nous apporter à la communauté fraternelle ? Mais cette maxime ne signifie point que nous devions nous préférer à autrui ; ainsi entendue, elle n'est plus que la devise honteuse de l'égoïsme.

L'homme étant composé d'une âme et d'un corps, la morale individuelle comprend : les devoirs relatifs à la vie propre de l'âme, les devoirs qui concernent l'union de l'âme et du corps, et par suite ceux qui concernent les rapports de l'homme avec la nature ; les uns et les autres appartenant d'ailleurs, soit à la loi naturelle, soit à la loi secondaire.

II. — Devoirs et vertus de la loi naturelle. Vie propre de l'âme.

Nous commençons par supposer l'âme saine et dans l'intégrité de sa nature ; c'est le moyen de déterminer les devoirs permanents envers soi-même. Ils sont sim-

ples comme les devoirs de la religion naturelle et ils leur correspondent. Les facultés de l'âme étant pures et droites, il ne s'agit que de les conserver en cet état et de les exercer dans une juste harmonie, pour en tirer tous les trésors de bien, de vérité, de beauté qu'elles recèlent. Ainsi, maintenir l'intégrité, le bon état de nos puissances, volonté, intelligence, amour, et les développer en parfait accord les unes avec les autres, c'est à quoi se réduisent les devoirs de la loi naturelle.

I. — Le bon état de la volonté implique la *force d'âme* et la *liberté morale.*

La force d'âme brille au premier rang des vertus; elle forme l'apanage de la personne et le principal ressort du caractère. Incapable de bien, l'être faible, sans volonté, charge la terre d'un inutile fardeau. De la force d'âme naissent, comme d'une source féconde, les plus excellentes vertus : la *fermeté de caractère*, la *prudence*, le *courage*, la *magnanimité*. La fermeté met de la suite dans les desseins; la prudence proportionne les efforts au but; elle réserve les forces, le courage les emploie; il est de tous les états et l'on en distingue de plusieurs espèces : guerrier, civil, intellectuel, religieux. Le courage est la vertu virile par excellence; on ne fait rien de grand sans le mépris des périls et de la mort. La magnanimité élève l'homme, non-seulement au-dessus du malheur, mais, ce qui est plus difficile, au-dessus de la prospérité; elle ennoblit la vie la plus commune et fait que l'âme, au milieu des grandes

choses, n'en est point étonnée et s'y trouve comme dans sa situation naturelle.

L'homme est né libre, il est fait pour se gouverner dans la souveraineté de la raison ; mais le gouvernement de soi-même, *l'empire sur soi*, ce royal attribut des esprits, un des plus nobles traits de la ressemblance avec Dieu, ne se conserve que par la liberté morale ou le pouvoir de choisir le bien. Celui qui s'est fait l'esclave de ses passions, ne tarde pas à dépendre des personnes et des choses du dehors. La pleine liberté est celle que la vertu donne ; elle devient, dans nos rapports avec nos semblables, le respect de soi ou la *dignité personnelle*.

Orné de ces vertus, on est homme de bonne volonté. Il reste à porter des fruits de vie ; car chaque faculté est est un champ à faire valoir. A ce titre, l'*activité* est en elle-même une vertu ; il faut vivre, agir, exercer la volonté. Exercer réellement la volonté, c'est faire le bien, produire et acquérir les biens de toutes sortes : biens spirituels d'abord, union et conformité de notre volonté avec la volonté suprême, gloire de coopérer au plan divin, à l'ordre universel ; bien social, perfectionnement de l'humanité ; biens physiques ou du corps. Tout bien que nous accomplissons hors de nous accroît la richesse intérieure de l'âme ; tout bien que nous accomplissons au-dedans de nous accroît la richesse de l'univers.

Enfin, chaque homme apporte en naissant un caractère et des aptitudes particulières : il se doit à lui-même, comme il doit à la société, de faire fructifier les dons

qui le distinguent. C'est la *loi des vocations naturelles*, loi visiblement conforme à tous les intérêts, et que tout, dans un état de choses normal, devrait favoriser.

II. — Le bon état de l'intelligence, implique la *vigueur, la rectitude et la liberté de la pensée* ou, pour tout comprendre en un mot, l'*esprit philosophique*.

Nous avons analysé l'esprit philosophique dans ses diverses qualités : elles forment les *vertus intellectuelles* ou de la vie spéculative ; on les distingue des *vertus morales* ou de la vie active et affective, qui ont un caractère plus pratique.

La liberté de penser est la disposition constante à recevoir toute vérité, rien que la vérité, et à ne céder qu'à l'évidence. Liée inséparablement à l'amour du vrai, elle se concilie avec les convictions les plus fermes, la foi la plus ardente, et ne doit pas être confondue avec l'indifférence et le scepticisme.

Vient ensuite le devoir d'exercer l'intelligence, le devoir de connaître. Outre le secours indispensable qu'elle apporte à la moralité, la science doit être recherchée pour elle-même, pour la jouissance de la vérité. Les docteurs du moyen âge, dans leur naïve ardeur, réduisaient presque à la pure contemplation de Dieu le bonheur du ciel ; c'est ce qu'ils appellent la *vision béatifique*. On peut trouver ce paradis un peu trop fait pour les seuls philosophes ; mais il découvre du moins un côté vrai de la destinée humaine. La perfection de la science fait partie de la vie éternelle, comme le com-

mencement de la science doit faire la force et l'ornement de la vie présente.

Envisagée comme vertu et dirigée à la pratique, la science prend le nom de *sagesse*. La sagesse consiste avant tout à se connaître et à connaître Dieu ; mais toutes les sciences particulières concourent à ce grand but : il n'en est aucune qui, solidement cultivée, ne développe l'esprit philosophique et même l'esprit religieux ; car il n'en est aucune qui ne fasse admirer la puissance, la sagesse et la bonté de Dieu. La science universelle satisfait seule à l'idéal de la moralité.

En général, on n'étend pas assez les idées de devoir et de moralité aux choses de l'intelligence. Cependant, quand on considère l'empire que l'homme exerce sur toutes ses facultés, on ne peut nier qu'il ne soit aussi responsable de ses opinions, que l'ignorance comme l'erreur ne lui soit imputable. A cet égard, les règles de la logique deviennent des préceptes de la morale. Nous devons y renvoyer.

III. — Le bon état de la faculté d'aimer implique la *sensibilité*, conçue comme puissance d'affection, la *pureté* et la *liberté du cœur*.

La puissance d'aimer dilate, remplit l'existence ; après avoir allumé au dedans le foyer de la vie, elle en répand la flamme au dehors, pour l'union et la mutuelle félicité des êtres. La sensibilité complète et relève toutes les vertus ; inachevé en lui-même, l'être qui n'aime pas ne se mêle point aux autres êtres et ne peut rien apporter

à la masse du bonheur commun. La pureté garantit aux sentiments l'élévation, la durée, leur plus puissant attrait. La liberté du cœur, aussi précieuse et aussi nécessaire que la liberté de la pensée, consiste dans la disposition à ouvrir son âme à tout ce qui est bon et beau, pour s'attacher à lui seul ; elle conserve intacte la capacité d'affection, en préservant le cœur de tout attachement bas et faux.

Aimer toutes choses en proportion de leur excellence : aimer Dieu de toutes ses forces, s'aimer soi-même et ses semblables, aimer la nature même à son rang, voilà le champ des affections, c'est aussi le champ du devoir. Tous les sentiments naturels, développés en vue de la destinée, deviennent autant de vertus morales. Nous n'excluons pas l'*amour de soi :* devoir important, et nous ajouterons, un des devoirs les plus négligés. Celui qui aimerait et cultiverait parfaitement en lui-même la beauté, la pureté de l'âme, l'idéal de l'humanité, ne serait-il pas le plus aimable et le meilleur des hommes?

IV. — On doit enfin envisager les facultés dans leur ensemble. Point de culture exclusive, c'est le grand principe de la morale et de l'éducation, principe qui résulte de l'unité de l'âme et de l'indivisibilité des facultés. On ne contrarie point impunément le vœu de la nature, et il est impossible qu'aucune faculté atteigne à la perfection, pendant que les autres dépérissent faute de soins et d'aliment. N'exercez que la volonté, et vous aurez une

force aveugle, sauvage ; ne vous appliquez qu'à connaître et à peser stérilement les choses, votre froide intelligence, au milieu d'immenses approvisionnements, manquera de force, de vie, de liberté; cultivez la sensibilité seule, vous la verrez dégénérer en sensiblerie, en fausse délicatesse, en préférences passionnées, vous verrez en même temps disparaître la grandeur, la constance, la sainteté des affections.

Le principe de l'harmonie de développement doit se combiner avec la loi des vocations naturelles; ce qui présente des difficultés en pratique. Parmi les professions humaines, il en est peu qui exercent les facultés de l'âme dans un juste équilibre. Ceux qui sont engagés dans les professions actives doivent se ménager le temps de cultiver leur intelligence et de philosopher ; ceux qui s'adonnent aux sciences doivent rechercher les occasions d'agir, de montrer de la résolution et du courage. Au reste, les devoirs généraux de la vie privée et de la vie publique, les associations, le culte, la famille, etc., fournissent assez naturellement les moyens d'exercer toutes les puissances de notre nature.

III. — Union de l'âme et du corps.

Qu'un corps en bon état soit au service d'une âme forte et libre, *sit mens sana in corpore sano*, et leurs rapports mutuels seront ce que la loi de perfection exige. Le bon état du corps comprend la santé, la vigueur, la

beauté, enfin la docilité envers l'âme dont il est l'organe; ce sont ses qualités naturelles. Les conserver, veiller sur la vie du corps, le régir, satisfaire ses justes besoins et par là le faire servir à sa propre destinée, tel est le devoir général de l'âme. A l'état normal, elle règne de droit et sans peine sur ce petit monde de l'organisme, où elle ne découvre rien de laid ni de honteux, rien qui appelle la lutte, la destruction et la mort; elle y entretient l'ordre et l'harmonie, elle y trouve le complément de son bonheur.

Les facultés mixtes, dont l'âme par sa présence dote l'organisme : la puissance industrielle, auxiliaire de la volonté; la mémoire et le langage, auxiliaires de l'intelligence; l'imagination et l'art, auxiliaires du sentiment, viennent sans effort enrichir l'existence et entretenir la société; les plaisirs charment la vie sans en ôter le sérieux. Dégagé du pesant esclavage des sens, tout homme est naturellement philosophe, et tout homme aussi à sa manière est poëte.

Peut-être, pour assurer l'entière souveraineté de l'esprit, serait-il nécessaire d'introduire de nouveaux rapports ou de profonds changements organiques; mais nous sommes peu en état d'en juger et il convient d'écarter ce qui serait purement conjectural pour s'en tenir à ce qui intéresse les mœurs.

Or, selon l'idéal primitif, l'*empire sur les sens* doit être absolu, la *tempérance* entière autant que facile, la *chasteté* parfaite. Il faut que tout en jouissant

des biens, de la force, de la beauté du corps, l'esprit reste complétement affranchi de la tyrannie des passions, et que d'autre part les besoins physiques soient toujours satisfaits. Sans doute, à l'origine, la nature y devait abondamment pourvoir, et sans que l'homme fût contraint de se nourrir d'animaux égorgés.

Les rapports harmonieux entre l'âme et le corps, si l'homme se fût maintenu dans la justice, ne devaient point se briser par une dissolution violente, comme le porte aujourd'hui l'inflexible loi de l'expiation. En effet, le développement d'une perfection continue, par conséquent l'immortalité spirituelle et physique, sous quelque forme qu'on veuille la concevoir, représente l'accomplissement normal de la destinée humaine. Elle eût été la récompense de la persévérance dans le bien, comme la mort est devenue le salaire du péché. Condorcet ne désespère pas qu'un jour l'homme triomphe de la mort ici-bas (1), et il est certain que la vraie civilisation, par l'accroissement progressif de la vie humaine, nous rapproche de l'état primitif (2).

IV. — Rapports avec le monde physique.

Considérons enfin, à l'état normal ou idéal, les rapports de l'homme avec l'univers matériel, avec la terre en

(1) *Tableau des progrès de l'esprit humain*, X[e] époque.

(2) Sur la double immortalité primitive voyez Bossuet, *Sur le mystère de la résurrection.*

particulier. Pour l'action industrielle, pour la science, pour l'expression du beau, la terre n'est-elle pas, par destination, un appendice, un complément du corps humain? Qu'elle reste donc pour l'homme un organe docile et puissant; qu'à son tour elle trouve en lui un gardien, une providence qui tire de son sein la richesse et répande partout l'ordre avec la beauté.

L'agriculture et l'industrie sont alors des occupations aussi nobles qu'attrayantes; la peine et les dangers en sont bannis; on s'y livre en liberté, autant par agrément que par besoin. Maître des terres et des eaux, maître de l'atmosphère, exploitant, dirigeant les trois règnes, l'homme imprime sur la nature entière quelque chose de la vivante image de Dieu qu'il porte au fond de son être.

L'idéal du philosophe dépasse l'âge d'or des poëtes. L'homme, à l'aide de la terre, ne doit-il pas entrer en d'intimes rapports avec les autres mondes? Déjà elle lui sert de base pour mesurer les cieux; n'offre-t-elle pas aussi à la volonté un levier d'une incalculable puissance? Il ne faudrait point s'abandonner à de mensongères imaginations, mais aussi ne devons-nous pas craindre de porter haut notre pensée et nos espérances. Qui sait les miracles que l'on peut attendre de l'électricité et de la force magnétique encore si peu connues? L'homme pur ne saurait se faire une trop grande idée de sa puissance sur la création.

Ramenée à sa loi première, la vie de l'esprit au sein

de la nature apparaît dans sa noblesse et sa majesté. L'humanité voit s'ouvrir devant elle une carrière immense, elle se sent appelée à la conquête et à la possession de l'univers.

Sous cette vraie loi de nature, tout commerce mutuel se résout en de mutuels bienfaits. L'esprit cultive, orne, glorifie le corps et la nature, et il ne peut le faire sans cultiver ses propres facultés, sans leur faire produire de nouveaux fruits de science et de vertu.

Méditons sur cette heureuse alliance des biens de l'esprit et des biens du corps, et efforçons-nous de rentrer dans le plan de Dieu, mais sans oublier combien nous sommes déchus de l'idéal et combien est longue et douloureuse la voie de l'expiation.

CHAPITRE II.

DEVOIRS DE LA LOI SECONDAIRE.

I. — Des dispositions les plus générales que demande la loi secondaire, ou de l'humilité et de l'esprit révolutionnaire.

Si la nature humaine était intacte et que tout en elle et hors d'elle se fût conservé dans la primitive perfection, il n'y aurait pas d'autres devoirs envers soi-même que ceux qu'on vient de tracer et l'homme trouverait autant de facilité que de bonheur à les remplir. Mais le mal produit ici les mêmes effets que pour la religion ; il

obscurcit les devoirs les plus naturels, il en rend l'exécution impossible ou malaisée, il en crée de nouveaux. Il ne s'agit plus de conserver et d'exercer des facultés saines, mais avant tout de se délivrer du mal et de se réparer; c'est l'objet de la loi secondaire. Elle n'efface point la loi primitive, elle prépare l'homme à l'accomplir. Il faut d'ailleurs supposer un commencement de réparation religieuse, sans lequel le mal individuel ne serait point senti et la loi secondaire resterait aussi impraticable que la loi primitive.

L'âme, le corps, la nature, nos facultés, nos rapports ont été altérés et corrompus ; et nous sommes appelés à une œuvre de redressement universel. Cette œuvre réclame des efforts nombreux et divers ; mais deux dispositions générales en renferment tout l'esprit, et il importe d'abord de s'en pénétrer. Déjà nous les avons indiquées pour l'ordre religieux, mais c'est ici le lieu d'y insister. L'une de ces dispositions regarde plus directement la chute, c'est l'humilité ; l'autre, se rapporte à la réparation, c'est l'esprit rénovateur ou révolutionnaire.

L'*humilité* est un acte de justice par lequel l'individu coupable, à la vue de ses défauts et de sa corruption, se reconnaît digne de haine, de mépris et de châtiment. L'humilité suppose la présence et le sentiment du mal ; elle y doit être proportionnelle, ne le dépassant ni ne restant en deçà ; mais elle suppose aussi le sentiment du bien et la lumière de la loi morale, qui nous fait rougir de nos fautes et nous anime d'une juste indi-

gnation contre nous-mêmes. Aussi l'humilité s'éloigne également et de l'*orgueil*, qui se targue d'être impeccable et irrépréhensible, et de la *bassesse*, qui, prenant le mal pour son état naturel, ne s'en étonne ni ne s'en indigne. Voilà pourquoi cette excellente vertu est restée aussi inconnue du stoïcien qu'égare une ambitieuse et perverse imitation de la grandeur divine, que de l'épicurien se ravalant au rang des brutes.

Le bien de l'humilité, c'est de placer l'homme dans la vérité de sa condition; elle lui interdit les folles espérances comme la plainte amère. Instruite à voir dans les malheurs de la vie une expiation dont il n'est permis à personne de rejeter le fardeau, elle adoucit l'infortune et modère la prospérité. Enfin elle protége la religion et la société positives, dont elle invite à rechercher les secours.

Cependant l'homme qui se répare, ni même l'homme de la chute, n'est absolument ni tout entier mauvais: il n'a donc point à combattre ni à châtier sa nature entière. L'humilité elle-même, en l'aidant à expier, le purifie, le relève et commence à le rétablir dans l'intégrité de sa nature. Plus elle est profonde et sincère, plus elle le rattache à Dieu, ce qui est le premier affranchissement des créatures. « L'humilité ne nous lie pas, dit un éminent solitaire de Port-Royal, au contraire elle rompt nos chaînes. L'humilité ne nous rend pas timides, elle ne nous donne pas un cœur d'esclave; c'est elle au contraire qui nous rend intrépides au mi-

lieu des plus grands périls et qui donne à ses amateurs des cœurs de rois ; parce qu'en les soumettant parfaitement à Dieu, elle les rend maîtres de tout le monde (1). »

Cette intrépidité, ce royal courage doit s'armer contre tous les désordres ; ce n'est pas sincèrement en gémir que de ne pas travailler à les déraciner et à les vaincre. A l'humilité doit se joindre un généreux esprit de lutte et de guerre contre le mal, contre la chute et ses suites : il constitue, dans le sens le plus général, l'*esprit rénovateur* ou *révolutionnaire*. En détruisant il édifie ; il marque le commencement du vrai progrès ou du retour à la perfection. Du haut des cieux, s'il est permis de le dire, Dieu nous en donne à la fois l'exemple, le signal et le moyen par le surnaturel, miracle métaphysique, germe de l'universelle rénovation.

Avant tout, il faut que l'esprit révolutionnaire s'attaque au mal moral, au vice, à l'erreur, au péché ; il faut que chacun purifie le sanctuaire de son propre cœur. Mais du fond des âmes, où il cache sa source, le mal s'est débordé au dehors ; il a corrompu la société et troublé la nature ; il a infecté la religion et les choses les plus saintes : partout il doit être poursuivi, dompté. Les maux physiques, la souffrance, le travail pénible, la pauvreté, les maladies et la mort sont des effets du

(1) *Traités de piété* composés par M. HAMON, 1730. *Du discernement de la vraie et de la fausse humilité*, p. 11.

mal moral; comme tels, ils déparent aussi l'œuvre de Dieu et sont destinés à disparaître progressivement avec le principe funeste qui les a produits et les entretient.

L'humilité et l'esprit révolutionnaire, qui se complètent admirablement, se corrompent dès qu'on les sépare. Sans l'esprit révolutionnaire, l'humilité dégénère en un mysticisme béat, dont la résignation n'est que la coupable tolérance de tous les abus. Sans l'humilité, l'esprit révolutionnaire aboutit à un esprit de haine, de violence et d'anarchie, luttant follement contre les obstacles inhérents à la condition humaine, poussant dans son délire à la révolte contre Dieu, à la rupture des éternelles lois de la société, à l'âpre et insatiable désir des jouissances immédiates, telles que, sans la chute, l'homme pur aurait le droit de les revendiquer. C'est là le *faux esprit révolutionnaire;* il détruit le bien comme le mal et ne peut servir à l'œuvre de la réparation. Pour rester dans la vérité et la justice, il faut que l'humilité tempère l'esprit révolutionnaire et que l'esprit révolutionnaire anime et vivifie l'humilité. Réunissez les deux vertus, et l'homme, en combattant le mal avec énergie, ne s'étonne point de ne pas l'extirper en un moment; il est à la fois patient et opiniâtre; il joint la prudence à l'intrépidité et rien ne peut décourager son indomptable espérance.

Dans l'enseignement religieux, l'humilité tient une grande place, comme il est juste; mais on a tort de n'y pas admettre au même rang la vertu révolutionnaire.

J'ai démontré ailleurs que le véritable esprit révolutionnaire fait une partie essentielle de l'esprit chrétien (1).

II. — Devoirs et vertus de la loi secondaire. Vie propre de l'âme.

Après ces dispositions générales, nous arrivons aux vertus et aux devoirs qu'embrasse plus spécialement la loi dérivée.

I. — Prenons la première de nos puissances, la volonté, non telle qu'elle sortit des mains de Dieu, mais telle que l'ont faite la faute primitive et la solidarité des générations. Elle semble frappée d'atonie et d'une honteuse défaillance et condamnée à toutes les servitudes. Où rencontrer les grands caractères et les cœurs magnanimes? Où rencontrer seulement la suite, la résolution, la dignité dans la conduite? La vie ordinaire découvre nos faiblesses; les difficultés et les périls, notre lâcheté. On vit et on meurt esclave de ses passions, de ses relations, à la merci des événements et des hommes. Comptons encore un éloignement du devoir, une paresse que la nécessité, la vanité, l'intérêt peuvent seuls vaincre; comptons l'imprudence et la légèreté, enfin l'incapacité de se conduire avec la passion de dominer et le zèle indiscret de conduire les autres. Il en résulte que la liberté morale n'est entière chez aucun homme, et que chez beaucoup sévit une volonté dépravée et comme vendue au mal.

(1) Voy. *Le règne social du christianisme.*

Les premiers devoirs qu'un tel état commande concernent l'humilité.

D'abord, c'est la *défiance de ses propres forces*, la défiance même d'une liberté que le mal attire et subjugue si facilement. Il est naturel que l'être qui reconnaît sa faiblesse cherche des appuis hors de soi, défère à l'autorité des sages et des forts, et surtout implore la grâce réparatrice d'en haut. Par là l'homme de la chute semble renoncer à soi, à sa volonté propre; mais ce qu'il immole réellement, ce n'est pas la volonté même, c'est le mal de la volonté.

Viennent ensuite les devoirs de la *patience* et de la *résignation*. L'homme coupable doit se juger comme tel indigne du bonheur; dès lors, il s'explique les privations, la souffrance, et les révoltes de la nature, et l'injustice des hommes, instrument de la justice de Dieu. Il accepte l'épreuve, il s'en réjouit; car à travers la douleur il aperçoit la guérison de l'âme : seule voie de bonheur compatible avec la loi éternelle de l'ordre.

A la suite de ces devoirs de l'humilité, en quelque sorte passifs, se présentent les vertus plus actives qui relèvent de l'esprit révolutionnaire.

En effet, si la volonté humaine est corrompue, elle ne l'est pas entièrement, essentiellement; et Dieu, dont la miséricorde a prévenu nos efforts, est toujours prêt à les seconder. Si l'on doit subir les suites inévitables de la corruption, on ne saurait accepter la corruption elle-

même comme naturelle et définitive. Ici la doctrine spiritualiste de la chute domine, d'une supériorité infinie, tous les faux systèmes. Avec la chute, le mal est originellement libre, contingent, accidentel; par conséquent, avec l'aide de Dieu, essentiellement vincible et réparable. L'homme sait qu'il fut créé pour la force, la grandeur et la liberté, et il s'anime à reconquérir ces dons excellents de sa première condition. Plein d'ardeur et d'espoir, il engage le combat contre le mal de la volonté. Il l'attaque en lui-même, réforme ses habitudes morales, travaille son caractère, lutte sans relâche contre l'orgueil et dans ce combat contre soi-même se déchire, s'il le faut, les entrailles de ses propres mains. Il attaque ce mal hors de soi ; il se dévoue au triomphe du droit, de la liberté universelle. Autant il défère à l'autorité véritable, c'est-à-dire à la force morale et à la raison reconnues en autrui, autant il rejette avec horreur toute domination tyrannique, comme un attentat contre l'image de Dieu et contre Dieu même. Ainsi, l'homme de la réparation renaît peu à peu à la dignité personnelle et, de progrès en progrès, parvient à offrir quelques traits de la noblesse, de la souveraineté, de la magnanimité de l'homme primitif.

II. — Nous connaissons le mal de l'intelligence : ignorance, erreurs, préjugés, esclavage des sens et de l'imagination. On y doit joindre l'opiniâtreté, l'entêtement, quelquefois une indifférence coupable, trop souvent un étrange amour de l'erreur ou la haine fana-

tique de la raison. Là se trouve aussi un ample sujet, soit d'humilité, soit de vertu révolutionnaire.

En prenant conscience de sa faiblesse, la raison humaine se défie d'elle-même et cherche la vérité avec un espoir mêlé de crainte. Cette défiance est éminemment raisonnable : elle ne porte point sur la raison, mais sur ce qu'il y a de corrompu et de vicieux dans la raison. Ne point abonder dans son propre sens, montrer de la *docilité* pour les lumières d'autrui et surtout implorer celles de la raison divine, tel est, pour l'homme de la chute, le commencement de la sagesse. Il lui convient aussi d'exercer la *patience* et la *résignation intellectuelles*, je veux dire d'accepter, en esprit de sacrifice, ce qu'il y a d'humiliant dans l'ignorance et le mystère qui planent sur toute science humaine.

Cependant, quoiqu'on doive subir cette humiliation, l'ignorance, les ténèbres n'en sont pas moins un mal horrible. Dans l'Écriture, le Prince du mal est spécialement nommé le Prince des ténèbres; aussi sommes-nous appelés, comme coopérateurs de la Providence, à chasser du monde l'ignorance et l'erreur, à nous dévouer au triomphe de la lumière. De là, au point de vue moral, la nécessité du doute philosophique et en général le devoir, la *vertu d'examen*. On ne conçoit pas qu'on proscrive l'examen sous prétexte de la faiblesse de l'esprit, car, à qui convient-il mieux d'examiner, de suspendre son consentement, de ne suivre que l'entière évidence, sinon à une raison débile, que l'erreur me-

nace de tous les côtés? Se défier humblement de ce qu'il y a de corrompu dans la raison et se servir librement de ce qu'il lui reste de force saine, sont des devoirs du même ordre et d'une égale importance.

Par le doute philosophique, Descartes a commencé la *révolution intellectuelle*, qui doit rendre au genre humain l'universelle possession de la vérité. Ses conquêtes s'accroissent de jour en jour; le règne des ténèbres finit; les lumières descendent peu à peu jusque dans les rangs des déshérités de la fortune et de l'intelligence. Platon, qui désespérait que le peuple devînt jamais philosophe, sera démenti par le progrès de l'ère chrétienne, car le Dieu de la raison, le Dieu rédempteur de l'Évangile « veut que tous les hommes parviennent à la connaissance de la vérité (1). »

III. — Par ses ruines et ses misères, la vie affective sollicite le secours réparateur non moins que la vie active et la vie intellectuelle. Le cœur de l'homme se laisse éblouir par l'éclat passager de la beauté physique, et il est d'une insensibilité stupide pour la beauté spirituelle; la cupidité, le penchant vers les biens sensibles, l'égoïsme règnent despotiquement. Rien n'égale la légèreté, la fugitivité de nos affections; trop heureux quand nous évitons les attachements bas et impurs.

Dans une pareille condition, l'humilité commande aussi la *défiance*, *la résignation du cœur* et une vigilance

(1) I Timoth., II, 4.

sévère sur tous ses mouvements. Sachons nous rendre justice et nous cesserons de nous montrer exigeants, de nourrir ces susceptibilités, ces délicatesses, qui attestent bien plus d'orgueil que de sensibilité. Il faut savoir être négligé, méconnu ; il faut consentir que le cœur saigne ; il faut tout supporter, même l'antipathie et la trahison de ceux qu'on aime uniquement. Que le suprême sacrifice s'accomplisse, et que le cœur du moins en sorte purifié !

Cette humilité vraie prépare la résurrection de tous les sentiments naturels, légitimes ; mais l'amour, pour s'affranchir, a besoin aussi d'un effort révolutionnaire. Déraciner les attachements faux, dompter les passions grossières, condamner, flétrir les unions qu'un vil intérêt cimente, voilà le devoir ; alors renaît la liberté du cœur, qui n'est plus sensible qu'au véritable amour. Plutôt rapporter inassouvie au Créateur la puissance d'aimer qu'il a mise dans nos âmes, que de la prostituer à d'indignes objets ! Mais les cœurs purs ne manquent pas d'attachements ; rien, du moins, ne peut leur ravir l'amour de Dieu et de l'humanité.

Ici, encore une fois, la loi dérivée rejoint la loi naturelle. L'homme au cœur nouveau, purifié, révolutionné, redevient capable d'aimer Dieu, de s'aimer soi-même et d'aimer ses semblables ; les affections naturelles se restaurent ; l'égoïsme et la haine s'enfuient avec les ténèbres et la servitude, pour faire place au règne de l'amour et de la liberté.

III. — Union de l'âme et du corps; devoirs d'humilité.

Si de l'âme nous passons au corps humain, que voyons-nous? L'équilibre vital des fonctions est rompu; des désordres graves se déclarent spontanément ou par les causes les plus légères; l'homme entier est maladie, selon le mot du père de la médecine, Hippocrate. Ce corps en ruines n'est plus qu'un instrument débile, imparfait pour la vie de l'âme; il semble que l'œuvre de Dieu ait été souillée et la honte contraint d'en cacher une partie. La chair, en révolte contre l'esprit, le retarde et l'opprime; l'imagination égare et trouble la raison. Les vices se précipitent en foule : d'un côté, l'indolence, la mollesse, la paresse; de l'autre, l'impatience, la colère, l'orgueil de la force brutale; puis la gourmandise, l'avidité, l'ivrognerie; enfin, l'impureté avec ses variétés honteuses et des crimes qu'il convient à peine de nommer; encore moins est-il permis de les décrire avec complaisance, de les distribuer curieusement en genres et espèces, comme font les casuistes, au mépris de l'honnêteté et de la pudeur.

Si l'humilité impose à l'esprit de se haïr lui-même, elle ne saurait épargner la corruption et les défauts du corps. Ce qu'elle nous commande avant tout, c'est une continuelle *vigilance*. Le corps est le grand suspect, qu'il faut surveiller sans relâche; dans l'intime commerce que nous avons avec lui, l'abus est toujours im-

minent : le sage pose une sentinelle à tous ses sens ; il se défie des plaisirs les plus légitimes ; il use de tout comme n'en usant pas. Aux convoitises et aux fureurs de la chair il oppose la *tempérance*, la *sobriété*, la *continence*, vertus élémentaires et pourtant si rares, bien que, sans elles, l'homme tombe, en quelque manière, au-dessous de l'animal.

Quand les passions menacent de rompre toute digue, on doit aller jusqu'à punir le corps et le traiter en esclave rebelle : les austérités, le jeûne, l'abstinence, la mortification, tous les moyens que conseille l'*ascétique* ou l'art de s'exercer dans la vertu, trouvent ici leur légitime emploi et leur justification : inexplicables sans la chute, la vraie philosophie en fait comprendre l'esprit et veut qu'on y recoure, lorsqu'ils sont nécessaires pour assurer le triomphe de l'âme. Elle peut se résigner à tout, excepté à servir : il faut retrancher par le fer et le feu ce qui sent la corruption ; il faut, à tout prix, dégager de cette boue l'image de Dieu.

La vigilance, la défiance même doit s'étendre également aux facultés qui dépendent de l'union de l'âme et du corps, et surtout à l'imagination : elle tient encore de trop près à la vie des sens, d'autant plus dangereuse qu'elle voudrait faire passer ses chimères pour la vraie beauté idéale. Quoi qu'on fasse, la vie humaine est sérieuse ; elle ne souffre pas cette molle langueur, cette fausse délicatesse, cette mélancolie énervante, qu'entraîne après elle la culture exclusive de l'imagination et

des beaux-arts. De là vient aussi le genre romanesque, où tout est faux, même la passion, et où domine le dégoût du devoir. Les livres d'imagination, les romans, se sont multipliés outre mesure en ce siècle; dévorés par une génération frivole, qui en fait son unique aliment, ils ont diminué parmi nous le bon sens et la droite raison.

Les spectacles et les jeux de la scène suggèrent des remarques analogues : quoiqu'ils ne soient plus aujourd'hui comparables aux impudiques et atroces représentations que foudroya l'éloquence des Pères de l'Église, ils n'aboutissent guère jusqu'ici qu'à flatter les sens et amuser l'inconstance de l'imagination. Est-il possible d'en attendre la correction des mœurs? Sans être infâme comme autrefois, l'état de comédien ne semble pas être encore en grand honneur; et quant à celui de comédienne, il paraît peu compatible avec la pudeur féminine et les douces vertus de la vie domestique. Il faudrait encore bien des réformes pour réconcilier les moralistes avec le théâtre.

Si beaucoup de tentations arrivent à l'esprit par le corps, il lui vient aussi par la même voie beaucoup d'épreuves et de souffrances. Le seul cours de notre vie mortelle les amène en foule; comme les saisons dans l'année, les misères se succèdent dans l'existence et en font l'école forcée du sacrifice. Tâchons d'en faire un sujet de mérite et de tout convertir en salutaire holocauste, depuis la laideur et les défauts corporels jusqu'aux privations physiques : la faim, le dénûment, les

maladies, la vieillesse et la mort, dernier et suprême sacrifice, sur lequel il convient d'arrêter un moment nos méditations.

IV. — La mort et ses devoirs.

Dans notre sort présent, on aperçoit partout des lacunes, des ruines et, au bout de ces ruines, un abîme, la mort. Notre vraie fin est au delà.

Une mystérieuse inégalité règne entre les individus jusque dans ce redoutable passage qui, dit-on, égalise tout. Les morts prématurées et les morts subites enlèvent plus de la moitié de notre espèce. Restent ce qu'on appelle, relativement, les *morts naturelles ;* encore présentent-elles de notables différences. On meurt, ou par les centres, et alors une agonie plus ou moins effrayante amène la fin ; ou par l'intestin, et c'est la mort la plus naturelle, celle qui laisse au mourant quelque conscience de lui-même (1). Cependant la mort la plus naturelle est toujours une destruction contre nature et dont la nature frémit. L'incertitude en aggrave la misère ; elle concerne soit l'instant, soit le genre de la mort. La nôtre sera-t-elle subite, prématurée ? Elle sera du moins imprévue. La vertu même n'est point maîtresse de son heure, et il ne dépend pas de nous d'éviter l'agonie, de mourir par l'intestin plutôt que par les centres.

(1) Pidoux, *Note sur la mort par l'intestin*. Paris, 1858.

Ces observations répondent à un moraliste contemporain qui a traité le grave sujet de la mort avec plus d'esprit que de sérieux (1). Il se plaint qu'on ne sache plus mourir et demande que l'on meure en brave ; il vante à ce propos l'*euthanasie*, la belle mort qu'il attribue aux anciens. L'hostilité de l'auteur contre le christianisme lui fait de singulières illusions sur l'antiquité ; mais passons sur ce point. La belle mort serait celle de l'homme qui arrive au terme chargé d'ans et de services, qui se recueille une dernière fois dans la force de sa raison et de son courage, et meurt entre les bras des siens, dans la satisfaction de son œuvre accomplie et comme dans la sérénité du soir d'un beau jour. Ajoutons au tableau un trait que l'auteur écarte par système : la pensée de Dieu avec la confiance dans l'immortalité, et retranchons-en ce qu'il y met de trop : l'effet théâtral. Assurément cette mort sera belle, mais peut-on la proposer aux hommes comme un dernier devoir? Elle est une grande exception et Dieu n'en ménage pas toujours la faveur aux plus hommes de bien, qui ne sont exempts ni des trépas subits ni des morts avec agonie. Quelquefois il leur réserve une autre faveur, plus excellente encore : la mort par le martyre, cette vraie euthanasie de l'humanité militante.

La plupart des hommes meurent comme ils sont nés, sans s'en apercevoir. La liberté, le sentiment, la raison

(1) Proudhon, *De la justice dans la révolution et dans l'Église*, t. II.

se retirent peu à peu; tout ce qu'on doit demander à chacun, c'est de s'en bien servir tant qu'il les possède et, en ce qui dépend de lui, de rester homme jusqu'au bout. Généralement, on meurt comme on a vécu et on est bien moins responsable de sa mort que de sa vie. Il ne faut point compter sur les changements et les amendements à la dernière heure; la pensée, dans le plus grand nombre des cas, est incapable de rien produire de profond ou même de nouveau : la destinée morale est fixée. Les parents et les amis ne doivent ni tromper ni tourmenter les mourants et, dans l'affaiblissement de leurs facultés, ils sont tenus de respecter leurs volontés antérieures, clairement manifestées. On doit encore honorer la personne humaine jusque dans un organisme en dissolution, enfin accomplir les derniers devoirs avec une gravité religieuse, sans mêler la vanité aux funérailles.

Le moyen de s'assurer, sinon l'éclat de la belle mort, du moins l'avantage de la bonne, c'est de mourir en quelque sorte d'avance. La véritable grandeur de la mort est d'être un acte de culte, le corps mortel doit être offert en holocauste; mais un acte si relevé ne sera jamais bien accompli aux derniers instants, s'il ne l'a été pendant la vie entière. L'homme doit mourir tous les jours et vivre continuellement en face de la mort comme de l'immortalité. On meurt toujours bien quand on a vécu toujours prêt à mourir; après cela, notre dernière heure sera plus ou moins prématurée, plus ou moins heureuse, selon l'impénétrable décret d'en haut.

V. — Union de l'âme et du corps ; devoirs révolutionnaires ou de réparation.

Quoique suspect et trop souvent rebelle, quoique condamné à la dissolution, le corps n'en est pas moins originairement l'œuvre de Dieu et il garde jusque dans sa corruption des traces de sa beauté et de sa vigueur premières. Il reste, malgré ses défauts, l'associé naturel de l'âme et doit participer à sa réparation, pour y concourir à son tour et redevenir peu à peu un plus digne auxiliaire des facultés spirituelles.

Une humilité mal placée, qui condamnerait absolument le corps, aboutirait à plonger l'homme dans un irrémédiable abattement et le pousserait finalement au suicide. C'est l'effet que produisait, par ses sombres leçons, ce philosophe de Cyrène, qu'on surnomma l'orateur de la mort. La salutaire pensée de notre fin dernière ne doit point ôter le ressort de la vie, et la loi morale flétrit le meurtre de soi-même.

Déjà les anciens en donnèrent cette juste raison que l'homme se trouve placé dans cette vie par la Providence, comme un soldat à son poste qu'il ne doit jamais déserter. En effet, l'homme ne s'appartient pas à lui seul, il appartient aussi à la famille, à l'humanité comme à Dieu. La doctrine de la chute ajoute un motif de plus, le devoir d'expier. Qui en fixera la mesure et la durée? Qui se jugera digne de paraître devant le suprême Arbitre?

Ne serait-ce pas le comble de la témérité et de l'orgueil ?

Le suicide ne trouve point d'excuse dans l'excès des maux ; mais le moraliste le plus sévère pourrait hésiter, lorsqu'il le voit pratiqué sans passion par un motif que semble inspirer la vertu. Quelques auteurs chrétiens proposent à l'imitation l'exemple de femmes, de vierges qui se sont noyées dans les fleuves ou précipitées du haut des toits pour sauver leur honneur en péril. On peut lire, dans le *livre des Machabées* (1), le patriotique suicide de Razias, rapporté, semble-t-il, avec éloge, et plus beau assurément que l'action fameuse de Caton. On ne peut nier que ces actes ne respirent une sorte de grandeur d'âme ; mais ne pouvant se produire que dans des cas extrêmes, on n'a point à craindre que la règle générale en soit ébranlée.

Ni le corps, ni aucune partie du corps n'étant mauvaise en soi, la morale réprouve encore la mutilation volontaire comme une espèce de suicide partielle. Ainsi fut condamnée dans le christianisme l'action d'Origène : « Cette mutilation, observe Fleury, était défendue par les lois de l'Église et rendait irrégulier ; celui qui se la faisait était regardé comme homicide de soi-même et ennemi de l'ouvrage de Dieu (2). » On n'approuvait pas non plus les sectaires qui proscrivaient quelque fonction

(1) II Mach., XIV, 37-46.

(2) *Histoire ecclésiastique*, liv. V, chap. LIII.

naturelle, par exemple, ceux qui flétrissaient le mariage.

Par une suite des mêmes principes, il ne saurait être permis, sans une absolue nécessité, de porter volontairement à la santé de graves atteintes, de mutiler la vie et les forces du corps. Là se rencontre la limite rationnelle de la mortification, du jeûne, des austérités. S'il ne faut point à l'homme cette santé luxuriante, aliment de la sensualité, il a besoin, pour remplir ses devoirs, d'un corps robuste, alerte, fort contre la fatigue. Condition nécessaire du travail, liée à l'accomplissement des principales obligations de la vie humaine, la santé est presque une vertu et l'idée de devoir ennoblit tout ce qui s'y rapporte : la propreté, une parure modeste, les observances de l'hygiène. Il est certain que le mauvais état du corps n'est point par lui-même favorable à la moralité de l'âme ; souvent il provoque l'impatience, la colère, quelquefois de honteux excès ; il alimente au moins la tristesse et la mélancolie, mises au rang des vices principaux par de profonds moralistes et des Pères de l'Église.

Il est de l'intérêt comme du devoir du genre humain de réparer l'organisme et de lui restituer, avec sa vigueur, la beauté mâle qui en est l'accompagnement ; la gymnastique, secondée par l'hygiène privée et publique, doit relever physiquement notre race. Déjà la vie humaine s'accroît, les famines s'éloignent, les maladies paraissent s'adoucir. La médecine accélèrera ce mouvement et

saura comprendre sa haute mission réparatrice. Le médecin n'est pas fait uniquement pour soulager et consoler passagèrement des misères individuelles ; il doit envisager l'espèce entière et l'avenir des générations. Quoi de plus grand, de plus moral, que de faire disparaître les monstruosités, les maladies héréditaires, les épidémies et surtout le mal horrible de l'aliénation ?

Rien n'échappe au mouvement réparateur. L'imagination en subit aussi l'influence ; sans cesser de veiller sur elle, on doit la ramener au vrai et au goût, et accorder aux arts qui la cultivent une place dans l'éducation, quoique aujourd'hui ils en usurpent une trop grande, surtout dans l'éducation des filles, si défectueuse et si peu raisonnable. La musique, plus répandue et accoutumée à de mâles accents, peut adoucir les mœurs sans les énerver. La morale ne réprouve point des divertissements simples et honnêtes ; il faut aussi que l'esprit se relâche ; trop de sérieux lui ôte le ressort aussi bien qu'une vie dissipée. On conçoit même des jeux, des divertissements publics, que le goût et l'honnêteté approuvent ; le progrès de la démocratie chrétienne en trouvera le secret.

Ainsi, l'on reviendra peu à peu à l'alliance des biens de l'esprit et des biens du corps ; on jouira légitimement, modérément, de ceux-ci. Notre siècle, il est vrai, penche trop vers les jouissances physiques ; le luxe et la mollesse se répandent d'une manière alarmante. Tout en condamnant ces excès, on doit tenir compte des

changements survenus dans la condition du genre humain. La grande loi des sociétés modernes est le travail, instrument d'affranchissement universel; les hommes travaillent mieux et en somme ils travaillent plus que dans les anciennes civilisations; l'effort intellectuel et la dépense de force nerveuse ne se peuvent comparer. Or, le travail justifie en même temps qu'il purifie la jouissance. On ne saurait imposer aux peuples actuels les austérités des premiers âges du christianisme. Elles se pratiquèrent surtout en Orient, parmi les douceurs du climat et la vie un peu contemplative des habitants; elles ne conviennent ni à des climats plus énergiques, ni à des époques plus noblement laborieuses. L'ascétisme eut alors ses héros, son influence libératrice, et pour dompter les passions, ses armes seront de tous les temps; mais chaque âge n'en a pas moins, avec son génie et ses destinées, ses vertus de préférence. Ce qui importe aujourd'hui, c'est de donner l'exemple de la modération plutôt que d'une entière abstinence; la première peut-être n'est pas moins difficile que la seconde. Dans des siècles de corruption comme de misère universelle, se priver était une leçon utile et un acte de justice : quand les mœurs ont commencé de s'épurer et que le bien-être tend à se répandre partout, user modérément devient la vertu générale essentielle, en harmonie avec la condition de l'homme qui se restaure.

VI. — Loi dérivée; rapports de l'homme avec la nature.

Comme organe de l'humanité, la nature extérieure participe, sous la chute, à la dégradation du corps, à ses imperfections, à sa révolte contre l'esprit. Les éléments semblent déchaînés contre l'homme; la mer a ses fureurs et ses monstres; la terre, ses volcans, ses déserts, ses poisons, ses végétaux et ses animaux nuisibles; l'atmosphère, ses orages, ses fléaux et en quelque sorte ses troubles et ses maladies. Sur cette terre ennemie, l'homme ne se procure qu'insuffisamment un pain trempé de ses sueurs et de ses larmes; aux libres et attrayantes occupations de l'état primitif a succédé le *travail pénible*, forcé, pénitentiaire. Les fruits sont incertains; la peine extrême, abrutissante : l'esprit succombe avec le corps.

Dégradé et volontairement esclave, l'homme convoite des biens précaires avec une avidité, une passion qui peut détruire tout noble sentiment. L'*avarice* le détache des choses divines comme des affections sociales; l'or devient son idole et il s'absorbe en lui comme l'âme religieuse dans la pensée de Dieu. Par un autre excès on verra l'être fait pour l'infini abuser d'une fugitive richesse et, plongé dans la mollesse et le luxe, jouir avec fureur de ces biens si indignes de remplir une âme immortelle. Ce honteux esclavage entraîne après lui l'horreur du travail et du devoir; c'est le dissolvant de

toute vertu et il faut plaindre, avec l'Évangile, ceux que leur condition y engage presque forcément : *Væ vobis divitibus* (1).

En présence de ces misères, la première chose que l'humilité nous commande, c'est de subir avec résignation la révolte de la nature, châtiment trop mérité de notre propre révolte contre Dieu. Nous n'avons pas droit de nous plaindre des privations, de la pauvreté même, elles font partie de notre terrestre expiation; nous devons nous tenir continuellement en garde contre l'attrait et le désir des richesses. Nous ne pouvons nous livrer qu'avec réserve même au sentiment poétique de la nature; car il engendre souvent une mélancolie énervante pour la pensée. Détachant notre âme des biens sensibles pour la reporter vers Dieu, l'humilité nous fait pratiquer sans cesse la *pauvreté en esprit* et accepter, quand il le faut, sans murmure, la *pauvreté en réalité*.

Elle nous plie enfin à la dure loi du travail; elle ne permet à personne d'en répudier le côté servile et rebutant. C'est une question de savoir s'il ne conviendrait pas que tout homme prît sa part du travail matériel et manuel; les prophètes, les docteurs juifs apprenaient des métiers; le Christ et les apôtres en exercèrent; Rousseau y soumet son *Émile*. Admettons toutefois des professions libérales distinctes : pourquoi, même pour

(1) « Malheur à vous, riches. » (Luc, VI, 24.)

ceux qui s'y destinent, l'apprentissage d'un métier n'entrerait-il pas dans un bon système d'éducation? Probablement l'esprit en profiterait comme le corps et cette pratique contribuerait à rapprocher les membres de la famille humaine. A tout le moins, nul ne doit-il être exempt d'une fonction régulière et d'un travail pénible par son assujettissement même. « Qui ne travaille pas, dit l'apôtre, ne doit pas manger (1). »

Il paraît, par l'histoire et une expérience générale, que manger sans travailler est une grande tentation. On en a fait le privilége et le signe de la noblesse : en effet, la profession la plus libérale a son côté servile dès qu'elle devient obligatoire. Pourtant c'est dans cette servitude que consiste essentiellement le devoir du travail, et ceux qui ont, comme on dit, une position indépendante, ou le remplissent mal, ou sont du moins exposés sans cesse à le mal remplir. Qu'on juge de la sagesse de la plupart des pères, qui semblent n'avoir qu'un but, assurer une pareille position à leurs enfants; comme qui dirait les mettre en état de ne pas remplir leurs devoirs d'hommes.

S'ajoutant à l'humilité, la vertu révolutionnaire doit rendre à l'homme le glorieux empire qu'il lui appartient d'exercer sur la nature; elle doit réhabiliter, ennoblir le travail, le rendre plus libre et plus productif; elle doit chasser la misère des sociétés humaines. Autant il est

(1) II Thess., III, 10.

beau de supporter courageusement la pauvreté, autant il est commun de succomber à une si forte épreuve. « C'est un des plus grands piéges, dit un commentateur de l'Évangile, et une des plus dangereuses tentations pour le salut. Elle engage à mille lâchetés, à mille bassesses... Heureux les pauvres d'esprit ! Mais les pauvres involontaires sont bien à plaindre, non-seulement à cause de la tristesse, de l'humiliation, des besoins et des incommodités de leur état, mais principalement à cause des dangers qui les environnent par rapport au salut, et au dérèglement de leurs mœurs, et au désordre de leur conduite (1). » Sans doute, d'après l'Évangile, les grandes fortunes sont encore un plus grand fléau moral; mais il vaut mieux ne pas choisir entre de si fâcheux extrêmes et s'en tenir à la belle prière du Sage : « Seigneur, ne me donnez ni la pauvreté, ni les richesses; accordez-moi seulement ce qui est nécessaire à la vie, de peur que rassasié je ne vous renie et que je ne dise : Qui est le Seigneur ? ou que pressé par la pauvreté je ne dérobe, et ne parjure le nom de mon Dieu (2). » Platon parle de même : « Il y a deux choses auxquelles nos magistrats prendront bien garde de donner entrée dans notre république : l'opulence et la pauvreté; car l'une engendre la mollesse, la fainéantise et l'amour des nouveautés; l'autre, ce même amour des

(1) Calmet, *Commentaire*, I Thess., IV.
(2) *Proverbes*, XXX, 8, 9.

nouveautés, la bassesse et l'envie de mal faire (1). »

Tout s'enchaîne; si l'on veut un peuple religieux, moral, philosophe, l'instruction pour tous et pour tous l'adoration en esprit et en vérité, il faut relever, affranchir le travail et, à l'aide d'une production plus grande et surtout d'une plus équitable répartition, faire pénétrer jusque dans les dernières classes une simple et modeste aisance. Ici l'économie politique entre au service de la morale et du droit.

Certes, l'humanité ne peut revenir sans de longs efforts à l'état primitif, à la pleine abondance, au travail libre et attrayant. Il ne lui serait pas même avantageux d'y atteindre immédiatement; sa condition actuelle ne comporte pas un pareil idéal, et les utopistes qui lui promettent pour demain ces miracles méconnaissent le mal profond qui la travaille. Nous devons poursuivre la jouissance modérée et la modération dans le travail comme le seul idéal compatible avec le reste de corruption toujours subsistant dans les âmes. N'est-ce pas déjà un progrès d'une immense importance et d'une égale difficulté que d'assurer à la masse des hommes l'instruction, un peu d'aisance, quelques loisirs, des travaux modérés quant à la durée, moins accablants et plus productifs, des demeures assainies, modestement ornées, qui attachent les membres de la famille aux douceurs du foyer?

(1) *La République*, liv. IV.

Notre siècle s'absorbe dans le mouvement économique et industriel ; il semble devenu étranger à la vie morale. Ne lui parlez pas de religion et de philosophie ; il fait ses canaux, ses chemins de fer, ses télégraphes électriques : il ne se dérange pas, il ne vous entend pas. Ce mouvement dans son but n'en est pas moins révolutionnaire et rédempteur ; l'éblouissement passé, il restera de plus puissants instruments de liberté et de fraternité, dont le genre humain recueillera des fruits abondants, et plus encore dans l'ordre moral et religieux que dans l'ordre matériel.

CHAPITRE III.

DES FAUX SYSTÈMES SUR LA MORALE INDIVIDUELLE.

I. — Conséquences du sensualisme ou épicurisme.

Quelle base peut fournir aux devoirs envers soi-même le sensualisme ou matérialisme, après avoir donné en morale générale l'épicurisme, le faux intérêt, et, comme formule religieuse, l'athéisme rêvant la destruction des cultes ? Visiblement, le principe même de l'obligation étant détruit, tous les devoirs particuliers s'anéantissent. Outre cette opposition générale à la loi, le système frappe directement la morale individuelle,

Tout réduire à la matière, c'est égaler ou plutôt confondre le corps et l'esprit ; dès lors périt la dignité hu-

maine. La grande, la seule dignité de l'homme, c'est la pensée, et dans la pensée la vérité, la liberté, la vertu, qui l'élèvent à l'infini au-dessus du monde des corps; mais le matérialisme le retire de ces hauteurs pour le replonger dans l'univers, dont il n'est qu'une imperceptible partie et dont la masse l'accable. Il n'est plus permis de répéter avec Pascal : « Quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt. » Ce n'est plus là qu'une belle phrase, si toutefois il y a de belles phrases sans vérité.

La prétendue égalité du corps et de l'esprit doit être repoussée, flétrie comme un adultère; elle place les passions physiques sur le même rang que les plus nobles sentiments de l'âme humaine; que dis-je? par une conséquence rigoureuse, irrésistible, le système légitime les penchants les plus honteux et les derniers attentats. Si tout est matière, tout est soumis à des lois physiques; tout résulte fatalement de la proportion, de la composition et de l'organisation des éléments. Rien de ce qui existe n'ayant pu arriver autrement, tout est ce qu'il doit être, par conséquent tout est dans l'ordre. Il n'y a de compte, de raison à demander à personne : le bien et le mal moral sont des mots vides de sens. Les plus bas instincts sont dans la nature; les infamies viennent d'une organisation exceptionnelle, voilà tout. En divinisant les passions et les vices, le paganisme se montrait fidèle à la morale matérialiste.

Si le mal n'existe pas, comment parler de sacrifice, de lutte contre la chair, d'expiation, d'immolation de la vie ? Que dire de l'humilité et des devoirs sévères qu'elle commande? Ce sont d'incompréhensibles folies.

La vertu révolutionnaire n'a pas plus de fondement. Le matérialisme est optimiste par essence. Dès que tout est nécessaire, il n'est aucun état des individus ou des peuples, aucune condition de la nature ou du genre humain qu'on puisse concevoir comme meilleure ou pire qu'une autre. Tout stimulant de rénovation disparaît. Ne serait-ce pas à l'atome un orgueil insensé de vouloir critiquer ou changer l'immense mécanisme qui l'emporte et ne l'entend pas? Le matérialisme ne peut être réformateur que par inconséquence, et alors il tombe inévitablement dans le faux esprit révolutionnaire ; il pourra déchaîner des passions sauvages, jamais il n'allumera dans les âmes le saint enthousiasme de la justice et de la vérité.

Pour les devoirs envers soi-même, comme pour le principe du devoir, l'épicurisme est donc convaincu d'immoralité, réduit par conséquent à l'absurde.

II. — Conséquences du panthéisme ou stoïcisme et de l'aristotélisme ou conceptualisme moral.

Logiquement, la même immoralité est imputable au panthéisme, puisqu'il ne diffère du matérialisme que de nom. Comme le matérialisme, il ne voit dans l'homme

et hors de l'homme qu'une substance unique, qu'il est indifférent d'appeler matière ou esprit; comme le matérialisme encore, il supprime tout choix intelligent à l'origine des choses, toute liberté, partant toute différence entre le bien et le mal. Toutefois, par suite des points de vue divers où les doctrines se placent, le matérialisme inclinera davantage à l'épicurisme, au plaisir, et le panthéisme au stoïcisme, à l'orgueil. Or, l'orgueil dans la corruption ne sert qu'à la rendre irréparable. Tous les devoirs envers soi-même, et en particulier les devoirs de la chute, s'écroulent faute de base.

On voit également reparaître la fausse égalité du corps et de l'esprit, mortelle à l'empire sur soi et à toute dignité humaine. Cette erreur capitale est l'écueil où, malgré de généreuses aspirations, le panthéisme saint-simonien est venu récemment se briser.

Il reste à examiner, au point de vue particulier de la morale individuelle, le système aristotélicien ou écossais. Intermédiaire entre les autres et peu déterminé, nous avons déjà observé qu'il n'a point produit de grandes théories morales et flotte dans un vague conceptualisme. Incapable de marquer nettement les devoirs envers soi-même, il se borne à recommander la fuite des excès, une certaine mesure en toutes choses, et il se flatte d'enchaîner les passions par ses maximes abstraites ou de minutieux règlements. S'il inspire la modération, c'est surtout en fait de sacrifice et de dévouement. Le mal de notre condition est une suite des

lois naturelles ; il ne mérite ni ces grands combats, ni ces haines vigoureuses qu'un spiritualisme puritain érige en préceptes. L'humilité est prise en pitié, l'ardeur révolutionnaire effraye. Comme l'ignorance ne diffère point des autres maux, le disciple d'Aristote, des écossais et des doctrinaires ne sera pas surpris que l'immense majorité du genre humain croupisse dans les ténèbres ; il ne verra point dans la science le patrimoine commun de toutes les créatures intelligentes et traitera de dangereuse chimère l'idée de porter la philosophie au peuple.

Un égoïsme prudent, la bienveillance pour autrui jusqu'au sacrifice de soi exclusivement, peu de grands vices et peu de vertu, c'est tout ce qu'on peut attendre de cette école.

SECTION QUATRIÈME

MORALE SOCIALE.

CHAPITRE PREMIER.

DROITS ET DEVOIRS GÉNÉRAUX.

I. — Du fondement de la morale sociale. Division générale.

Dieu veut, commande la perfection universelle et, dans l'harmonie générale des destinées, réserve à chaque être son droit, selon sa nature et sa position. Or, ceux

qui sont unis à Dieu veulent ce qu'il veut, font ce qu'ordonne la raison souveraine : ils respectent en chaque être sa nature et la destination que le Créateur lui a départie; ils coopèrent selon leur puissance aux desseins de Dieu sur lui. Tel est le premier fondement de tous les droits et de tous les devoirs.

L'obligation de concourir à la destinée des autres créatures se proportionne à leur dignité dans l'échelle des êtres, ainsi qu'aux rapports plus particuliers qu'on peut avoir naturellement avec elles. A ce double titre, chaque homme est tenu étroitement de travailler à la perfection et au bonheur de ses semblables.

En principe, comme nous l'avons expliqué, la perfection des autres tient le même rang moral que la nôtre propre et ne nous impose pas des devoirs moins rigoureux; en fait, tout homme étant doué d'une personnalité distincte, chacun est plus spécialement chargé de lui-même et l'on doit aider les autres en leur qualité de personnes, par conséquent sans attenter à leur libre arbitre. Cette double considération fixe, d'une part, le fondement certain de nos devoirs envers les autres hommes; de l'autre, le principe de détermination qui en règle l'application légitime.

Pour embrasser complétement ces devoirs aussi variés qu'étendus, il faut envisager, au point de vue de la destinée humaine, les diverses facultés individuelles et sociales de nos semblables. De là en effet découlent leurs *droits naturels* ou ce qu'ils sont autorisés à attendre de

nous. Or, chaque homme étant à la fois une personne distincte et un membre du corps social, ces droits se rapportent nécessairement, soit aux prérogatives de la *personnalité*, soit aux avantages de la vie sociale ou *communauté*.

Les droits naturels déterminent tous les devoirs sociaux, car les droits et les devoirs sont essentiellement corrélatifs. Le droit d'autrui, c'est le devoir pour moi; et mon droit, c'est le devoir pour autrui. Il est indifférent d'énoncer une loi sous forme de droit ou sous forme de devoir, et dans nos Codes on voit fréquemment les deux formes alterner; déclarer le droit du père ou le devoir de l'enfant revient exactement au même. Pourrait-il exister des devoirs sans droits correspondants, des débiteurs sans des créanciers? En morale, aussi bien que dans la jurisprudence, il faut partir des droits naturels de l'homme.

Les droits naturels et les obligations qui se rattachent à chacun d'eux doivent être envisagés d'abord suivant le lien le plus général que les hommes puissent avoir entre eux, puis dans les différentes sphères de la vie humaine. Après les devoirs généraux nous plaçons les devoirs civils et politiques, qui s'en déduisent immédiatement et qui ont eux-mêmes un caractère de généralité et une importance trop méconnue par les anciens moralistes. Ensuite viennent les devoirs concernant la famille et la société économique; là aussi un champ nouveau s'ouvre devant la morale sociale.

D'ailleurs, pour cette branche comme pour les autres, il convient de traiter de la loi naturelle ou primitive, avant d'arriver aux prescriptions de la loi secondaire.

II. — Du premier droit naturel général ou de la liberté ; devoirs qui s'y rapportent.

Le droit relatif à la personnalité, qui forme le premier des droits généraux, est la *liberté*. Considérée socialement, la liberté est le droit d'être traité comme une personne; c'est le libre arbitre affirmé et maintenu dans les rapports des hommes entre eux.

Je pense, donc je suis : il est compris dans la notion de l'existence réfléchie qu'un moi ne peut être la propriété d'un autre moi; je pense, donc socialement je suis libre. J'ai, comme individu, mes qualités propres, mon caractère, une personnalité ineffaçable et incommunicable; seul ayant la conscience profonde de cette individualité, seul je puis en produire au jour les richesses secrètes, j'ai de droit naturel la direction de moi-même. A ce titre encore, socialement je suis libre.

Le caractère auguste de personne brille de tout son éclat chez l'homme pur, irréprochable, image vivante, inaltérée de Dieu. Une société formée de pareils hommes serait vraiment une assemblée de rois, investis de la majesté souveraine, dont la personne en fait comme en

droit serait inviolable et sacrée. Si le caractère divin s'obscurcit par le vice, il en subsiste des traces chez les plus grands criminels et jamais la personnalité ne perd entièrement ses droits.

La liberté sociale protége l'homme dans tout son être et tous ses rapports : droit de s'unir à Dieu ; droit de développer toutes les puissances de l'âme et du corps et d'user des choses extérieures ; droit de prendre part à la vie sociale, d'en remplir les obligations et d'en recueillir les avantages.

Au droit de liberté correspond spécialement le devoir de *respect*, devoir très-étendu, qu'on peut envisager négativement ou positivement.

1° Devoir négatif de *non-ingérance*, de *non-intervention*. Celui que Dieu a fait par la pensée souverain de lui-même a droit qu'on ne s'immisce point, par violence ou par légèreté, dans sa conduite, ses sentiments, ses opinions, ses intérêts. Quel satanique orgueil de vouloir substituer sa raison, sa conscience, à la raison, à la conscience de son semblable! Nul ne peut me demanmander l'abdication du moi, ce serait me demander de descendre au rang des brutes ; et quand je consentirais à cette mutilation, nul ne saurait me remplacer complétement dans la direction de moi-même, puisque nul ne saurait pénétrer ni posséder entièrement ma propre individualité.

Toute ingérance non consentie est un attentat, d'autant plus odieux qu'il se couvrirait d'un prétexte de

bienfaisance ; pour une âme généreuse, la liberté sera toujours le premier des biens, que nul autre ne remplace. Ce n'est pas que cette juste indépendance soustraie les hommes à la responsabilité sociale : coupable, je serai blâmé, puni, mais je ne serai point dépossédé de mon droit de personnalité ; je ne dois être contraint à aucun acte spirituel. On pourra m'atteindre pour avoir troublé l'exercice du culte, mais on ne pourra m'imposer aucun culte ; on pourra me charger de fers, mais on ne pourra me mettre moralement en tutelle. La personne, comme telle, est inviolable, et jusque sur l'échafaud le coupable doit garder la liberté de son âme.

La prétention de mettre les autres en tutelle ne serait point à redouter dans une société de justes ; car on n'y connaîtrait ni l'orgueil qui l'inspire, ni la faiblesse et les misères morales qui semblent la justifier.

2° Outre la non-intervention, le respect d'autrui comprend le *devoir positif d'estime et d'honneur*. Des hommes libres, dignes, savent le haut prix de la liberté et ils s'accordent mutuellement une véritable estime, avec les marques extérieures qui la témoignent. Vivre par l'estime dans la pensée des gens de bien est un avantage social dont chacun se montre jaloux ; il forme proprement l'*honneur*, la *considération*. Il s'accroît comme le mérite dont il est la récompense : la *gloire* en est le plus haut terme, elle couronne les grands services, les dévouements héroïques à l'humanité. Le désir de l'hon-

neur et même de la gloire, pourvu qu'il ne domine pas, n'est point interdit à la vertu ; mais s'il devient le motif principal, exclusif, comme trop souvent chez les grands hommes de l'antiquité, il vicie moralement les actions les plus éclatantes.

Il convient que le respect de l'homme pour l'homme s'exprime avec une noble simplicité dans les circonstances ordinaires de la vie ; il engendre alors la *politesse*. La vraie ne consiste point dans les formes d'une arbitraire étiquette, mais dans la manifestation naturelle et spontanée du sentiment de la dignité humaine.

Il n'y a de société qu'entre des hommes libres, il n'y en a point entre des maîtres et des esclaves. Plus on sentira la grandeur de la pensée, plus le premier des droits naturels se placera au-dessus de toute contestation comme de toute atteinte.

III. — Du second droit naturel général ou de l'égalité. Idée de l'égalité véritable et devoirs qui s'y rapportent.

Supposons l'homme en rapport avec des êtres intelligents d'une autre espèce que la sienne ; outre les devoirs de liberté, il aurait sans doute envers eux quelque obligation de concours mutuel, mais dans quelle mesure ? C'est ce que la diversité de nature ne permet pas de fixer *à priori*. Au contraire, plaçons l'homme en face de l'homme, le lien d'une nature commune établit un rapport simple, d'où découlent immédiatement deux droits,

deux devoirs généraux : l'un qui règle l'appréciation des qualités ou des actes de nos semblables, c'est l'égalité ; l'autre qui règle nos affections pour eux, c'est la fraternité. Fondés tous les deux sur l'unité d'espèce, ces droits s'enchaînent et se complètent mutuellement.

Qu'est-ce que l'égalité comme droit social naturel? On en donne souvent des idées fausses ou confuses. L'*égalité* sociale n'est autre chose que le droit, pour chaque homme, d'être traité par les autres hommes comme étant de la même espèce. Même mérite, même traitement; même délit et dans les mêmes circonstances, même peine ; mais aussi, par la loi même de l'égalité, quand le mérite et l'œuvre diffèrent, traitement inégal et proportionnellement inégal. On aperçoit comment, dans cette espèce d'équation morale, l'unité de la nature humaine sert constamment de commune mesure.

L'égalité légitime ne saurait consister à tout confondre; elle ne traite point comme semblable ce qui est différent; elle ne met point sur la même ligne le vice et la vertu, l'incapacité et le talent, le travail et la paresse. Ce qu'elle demande, c'est qu'à mérite égal les individus obtiennent des conditions semblables de développement et les mêmes récompenses ; ce qu'elle proscrit, ce sont les catégories arbitraires, conventionnelles, qui parquent le genre humain en castes ennemies et consacrent des supériorités oppressives, que ne justifient point le mérite et les qualités personnelles.

On a quelquefois recherché si les individus, au moins

dans un état normal, devaient naître égaux en force et en talents. La loi de l'hérédité morale et physique ne permet guère de le concevoir ; d'ailleurs la question n'a pas une grande importance pratique, puisque, par le jeu du libre arbitre, par la diversité des efforts et des circonstances, quand même les individus naîtraient absolument égaux, ils ne sauraient longtemps demeurer tels. L'harmonie sociale n'exige point l'équivalence originelle des capacités; il suffit qu'aucune carrière ne soit fermée à qui en est digne, que nulle faculté naturelle ne soit entravée dans son essor et que chacun puisse sans obstacle remplir sa destinée.

Le devoir étant corrélatif au droit, les *devoirs d'égalité* seront les suivants :

1° Dans les rapports les plus généraux de la vie et toutes les fois qu'on n'envisage que la qualité d'homme ou de membre de l'espèce, on doit, en vertu de l'identité de nature, traiter tous les hommes de la même manière.

2° Dans les rapports plus particuliers, quand on considère les individus selon leur mérite, leurs aptitudes et leurs actes, on doit honorer les supériorités légitimes, favoriser les vocations naturelles, proportionner l'estime au talent et à la valeur des œuvres. La première, la plus incontestable des supériorités, est celle de la vertu ; c'est la seule qui n'offre jamais à la société que des avantages.

Ainsi l'égalité est aussi un principe d'ordre et de hiérarchie : elle fonde l'ordre naturel sur la hiérarchie du mérite et des services.

L'égalité, comme la liberté, embrasse toute la vie humaine et en protége le développement intégral; elle pèse d'un tel poids dans la balance du droit que son nom même, *équité*, est synonyme de justice.

IV. — Du troisième droit naturel général ou de la fraternité; devoirs qui s'y rapportent. Unité indivisible des droits naturels.

La liberté et l'égalité forment les assises de l'édifice social; elles soutiennent l'union, elles ne la consomment point. Jusque-là, les hommes se respectent, s'estiment, se comparent sans orgueil et sans envie; c'est une excellente préparation, mais il manque le principe animateur, sans lequel tout reste séparé et par conséquent tout est mort. Il faut que la communauté de nature, sentie par tous, donne à tous une seule et même âme: alors l'amour rassemble ces souverains égaux, l'unité vivante est créée et la société fonctionne. Elle reçoit sa perfection de la fraternité; elle est belle alors de cette beauté intérieure, qui naît de la proportion et de l'accord animé de toutes les parties.

Naturellement sociable, membre d'un vaste et puissant organisme, hors duquel sa destinée ne peut s'accomplir, l'homme languit et meurt s'il ne participe à la sève commune; il a droit, par conséquent, à l'union, au concours sympathique de ses semblables : il a le droit d'aimer et d'être aimé. Tel est le *droit général de fraternité*.

Il présente, pour ainsi dire, une double face : c'est, d'abord, le droit d'entrer et de se maintenir en rapport avec ses semblables, le droit de s'associer et de se dévouer, ou le droit d'aimer ; mais, comme l'union véritable est essentiellement réciproque, c'est aussi le droit de compter sur la sympathie et le fraternel concours des autres, le droit d'être aimé.

L'homme a le droit d'être aimé de ses semblables, non-seulement à cause de la beauté et de l'excellence de sa nature, — à ce titre, toute créature aimante et qui n'est point dégradée a droit à l'amour, — mais plus spécialement en vertu de la communauté d'espèce et de l'étroite solidarité de destinée qui existe entre tous les hommes. Un amour actif emporte sympathie et concours : voilà ce que notre semblable a droit d'attendre de nous, ce qui lui revient selon l'ordre de la nature.

De ce qui précède se déduisent sans peine les *devoirs de fraternité,* ainsi que les vertus qui en procurent l'accomplissement : devoir de sociabilité, devoir de philanthropie, devoir de concours actif.

1° *Devoir de sociabilité*, consistant à observer fidèlement les conditions essentielles de la vie sociale : ce qui implique, d'une part, l'obligation d'entrer soi-même en société ; d'autre part, la véracité, la sincérité, la loyauté à remplir ses engagements, et, en toutes choses, l'édification morale du prochain.

2° *Devoir de philanthropie.* Le cœur de chaque homme doit être un foyer d'affection, de bienveillance univer-

selle. La philanthropie, dans son principe, est le sentiment de l'unité de l'espèce, qui nous renferme tous; l'impression profonde que cette unité, qui nous relie intérieurement, nous appelle à vivre de plus en plus les uns dans les autres. Aimons-nous donc dans l'unité d'un même esprit; mettons tout en commun, nos joies, nos biens, nos talents, nos vertus; ne cherchons notre perfection et notre félicité que dans la perfection et la félicité de nos semblables.

La philanthropie est un sentiment intime, continu, qui se manifeste sous toutes les formes, dans les grandes comme dans les petites choses. Par elle un *mutuel dévouement* soutient, développe la vie humaine; la *bienveillance*, l'*aménité*, la *douceur* l'embellissent. Chacun désire de se rendre aimable à ses frères par le besoin d'en être aimé.

La philanthropie est un sentiment universel, qui ne fait point acception des personnes, des sexes ou des âges; qui ne connaît point les bornes des temps et des lieux. Elle embrasse les ancêtres et les descendants avec les contemporains. Ne devons-nous pas à nos ancêtres le respect et la reconnaissance; à nos descendants, la conservation et la transmission fidèle de tous les avantages de la société?

Si nous sommes tenus d'aimer également tous les hommes, nous ne le sommes pas de les aimer de la même manière, et il n'est pas en notre pouvoir de leur donner à tous les mêmes marques de sympathie. La

fraternité universelle n'est pas un vain mot, elle seule élève au rang de vertu l'*humanité;* mais pratiquement elle doit surtout se réaliser par l'*amour du prochain.* Plus le sentiment de l'humanité sera profondément gravé dans nos cœurs, plus nous en donnerons des témoignages sensibles à ceux que la Providence a faits nos proches selon le sang, la profession, la patrie, les affections ou conventions particulières.

Quelle sera la mesure de la philanthropie? La science des mœurs répond avec l'Évangile : Aime ton prochain comme toi-même, car l'humanité est la même en tous. Certains moralistes, trouvant la mesure trop étroite, ont fait un précepte d'aimer son prochain plus que soi-même; mais une pareille exagération n'a point de fondement raisonnable, et pratiquement, que veut-on de plus que cet amour intime, pénétrant, toujours en éveil, que nous ressentons pour nous-mêmes? Ressentons-le pour le prochain, et au besoin nous sacrifierons jusqu'à notre vie pour nos frères. Est-ce que nous ne sommes pas prêts à mourir pour nos convictions, pour notre honneur? Eh bien, faisons la même chose pour la liberté, la foi, l'honneur menacé de nos semblables, et même, dans un commun péril, pour sauver l'existence de ceux d'entre eux que nous jugeons plus précieuse que la nôtre. Que peut-on demander au-delà?

3° *Devoirs de concours actif.* Il correspond à la solidarité proprement dite. Membres du même corps, la vie sociale ne subsiste entre les hommes qu'autant qu'ils

s'entendent, se concertent et s'entr'aident mutuellement. Suivant que le concours est plus ou moins nécessaire, il entraîne des obligations plus ou moins strictes; l'omission de ces devoirs nous constituerait déserteurs de la société et de l'humanité. Il n'est pas à craindre que notre indépendance ou notre dignité en souffre, car, outre qu'ils sont réciproques, c'est la nature et non l'autorité des hommes qui les détermine et l'amour vrai les convertit en jouissances.

Aux devoirs généraux de fraternité se rattache encore intimement l'obligation de se concerter et de s'entendre pour la protection de tous les droits; ce qui fait naître la société juridique ou État.

La fraternité, se joignant à l'égalité et à la liberté, complète l'ordre de la justice sociale; il n'est aucun droit, aucun devoir particulier qui ne vienne aboutir à ces droits, à ces devoirs générateurs. Ils forment une progression, ils se tiennent et se supposent mutuellement : la liberté prélude à l'égalité, qui tient la balance ou l'équilibre du droit; la fraternité est le couronnement de l'une et de l'autre. Des frères sont naturellement égaux et libres; plus ils sont libres et égaux, plus ils sont frères.

Ces droits primitifs découlent d'une source unique, la nature humaine, qui, considérée comme individualisée en chacun, donne la liberté; considérée comme une et la même en tous, donne l'égalité et la fraternité. Les trois droits correspondent aux trois facultés de

l'âme : la liberté se rattache plus spécialement à la volonté ou force ; l'égalité ou proportionnalité entre des équivalents, à l'intelligence ; la fraternité, à l'amour. Indissolublement unis comme les facultés elles-mêmes, ce sont moins trois droits distincts que les trois faces du droit absolu, un et triple comme l'âme et comme Dieu (1).

V. — Corruption et rénovation sociale ; devoirs généraux de la loi secondaire. Devoirs concernant la liberté.

Nous savons que la sociabilité a été profondément altérée comme les autres attributs de la nature humaine, et nous avons retracé le tableau de la corruption sociale.

Elle produit des effets analogues à ceux que nous avons déjà remarqués pour la vie religieuse et les rapports avec soi-même ; aux devoirs primitifs et permanents elle ajoute de nouvelles obligations, dont l'ensemble forme la *loi sociale secondaire*. Pour suppléer à la sociabilité affaiblie, on a partout organisé une force publique et cherché à agir sur les hommes par la crainte ; on a institué les *gouvernements positifs*. Mais la force et la crainte peuvent bien restreindre ou suspendre le mal ; il ne leur appartient pas d'en extirper la racine, ni d'opérer la rénovation sociale du genre humain. Il en est de celle-ci comme de la rénovation religieuse, il y faut

(1) Voy. *Le règne social du christianisme*, liv. I, chap. VI.

une force divine ; ou pour mieux dire, c'est la même force divine qui, en relevant l'homme dans la religion, lui communique le pouvoir de se relever dans la société. La réparation religieuse, embrassant l'âme entière, n'est point bornée dans ses effets ; dès qu'elle est efficace, elle entraîne nécessairement à sa suite la réparation sociale, et jamais cette dernière ne saurait avoir une autre origine.

En fait, on distingue plusieurs conditions sociales du genre humain correspondantes aux divers états religieux par lesquels il a passé. Notre condition sociale actuelle est celle d'une restauration commencée de la société naturelle, qui date de cette époque mémorable qu'on appelle la Révolution.

Dans cet état, les devoirs généraux de la loi naturelle deviennent le centre où tout progrès social doit converger ; mais il s'y joint des dispositions et des vertus que demande l'état de chute et de réparation.

Droits et devoirs de liberté. L'homme de la chute n'est plus ce souverain que la couronne de justice rendait auguste à la nature entière. Avec la majesté périt l'inviolabilité de la personne ; les droits naturels les plus imprescriptibles sont méconnus, foulés au pied. Dans les civilisations du passé, la dignité se tire de la race, du sang, de la fonction ; on traite comme un vil bétail ceux auxquels il ne reste que la qualité d'homme. Quoiqu'un plus juste sentiment de la dignité de la nature raisonnable commence à germer dans les âmes, il ne

subsiste que trop de vestiges de l'antique abjection. Les hommes ne sont encore ni assez respectés, ni assez respectables ; ils ne savent pas être soi, être libres, ils n'ont pas le courage de se gouverner : ils laissent avilir dans leur personne, ils outragent chez les autres la nature humaine et la nature divine.

De cette situation naît un double devoir : 1° l'*humilité sociale*, sentiment de notre grandeur perdue ou obscurcie ; 2° l'*esprit d'affranchissement révolutionnaire,* effort constant, infatigable, de recouvrer pour soi et pour les autres la plénitude de la personnalité et l'inviolabilité du droit. Ces deux dispositions ne s'excluent pas, elles sont faites pour s'unir et se tempérer l'une l'autre.

Parmi les vices contraires nous rencontrons, d'une part : l'orgueil, la vaine gloire, le mépris et l'outrage ; d'autre part, la bassesse, la servilité, le respect humain, l'assujettissement aux caprices des créatures.

VI. — Devoirs de la loi secondaire concernant l'égalité et la fraternité.

Droits et devoirs d'égalité. — Les mêmes vices qui atteignent la dignité humaine frappent l'égalité et la justice. Chacun recherche la domination, les distinctions, les priviléges ; chacun reporte sur les autres la charge des devoirs pénibles : l'homme, dans son barbare égoïsme, va jusqu'à réduire son semblable en esclavage. La jalousie, la haine séparent les races et les

familles; l'esprit aristocratique envahit tout; s'il s'étale dans ce qu'on appelle les hautes classes, il corrompt même les plus humbles; il n'est si petit qui ne cherche un plus petit que soi à opprimer, à exploiter et à mépriser. Qui respecte les supériorités naturelles, et la première de toutes, la vertu? L'ordre social ne repose plus sur la justice, la raison, l'esprit, mais sur la coutume, le fait, la force brutale.

Que chacun descende en lui-même et il trouvera vivant au fond de son cœur cet esprit de domination sans cesse armé contre l'égalité. S'il est résolu à le combattre, à l'extirper, il lui opposera d'abord l'*esprit de sacrifice social*, disposition généreuse à céder quelque chose de son droit strict et à tolérer l'injustice plutôt que de s'exposer à la commettre. Otez cette vertu, et entre des êtres imparfaits toute société devient impossible; mais elle ne consiste point dans un faux ménagement pour l'iniquité, qui n'en doit pas moins être flétrie et détruite. De là, comme devoir complémentaire, *la lutte contre les abus et les priviléges*, contre les préjugés qui les consacrent et les institutions qui les protégent. S'il est beau de savoir sacrifier son droit, il n'est jamais permis de sacrifier le droit d'autrui, ni de favoriser l'injustice et l'usurpation.

Aux devoirs d'égalité sont contraires : la domination, principalement celle qui pèse sur les âmes, la hauteur, l'insolence, le mépris des hommes d'une autre race ou d'une autre couleur, les prétentions et les préjugés

aristocratiques; aussi bien que l'envie contre le mérite et les supériorités naturelles ou légitimement acquises; le mépris ou l'abandon de la vertu persécutée, la fausse honte de la pauvreté, d'une naissance obscure, enfin la vile complaisance du flatteur pour le vice puissant.

Droits et devoirs de fraternité. — C'est ici le côté social par excellence, et c'est là aussi principalement que la plaie de l'humanité est saignante. Livrés à l'égoïsme et ensevelis dans les sens, les hommes ont perdu le sentiment de leur unité morale; ils se considèrent comme étrangers, comme ennemis, et ils le sont en réalité par leurs vices. On ne respecte pas les premières conditions de la sociabilité : la bonne foi, la fidélité semblent bannies de la terre. On ne se sent pas vivre en autrui; on cherche son bonheur à part, un bonheur compatible avec la misère de l'immense majorité du genre humain. Le bien, l'honneur, la vie, rien n'est sacré pour des passions sauvages : la méchanceté humaine s'irrite même de l'amour et paie les bienfaits par la haine. Comme la fraternité est ce qu'il y a de plus excellent dans notre nature, la ruine de la fraternité est ce qu'il y a de plus lamentable dans notre condition.

En présence de si grandes misères, celui qui aime ses semblables comme soi-même ne peut se défendre d'être ému de pitié. Il est dans la nature de l'amour d'éprouver encore quelque compassion même pour l'être coupable, que l'on blâme et que l'on condamne. Nous nous plaisons à reconnaître en Dieu un sentiment

analogue ; nous lui attribuons une miséricorde infinie, jointe à une justice absolue ; or, qu'est-ce que la *miséricorde*, sinon une disposition à faire du bien même au méchant et surtout à lui procurer autant que possible le premier de tous les biens, le moyen d'être délivré de ses vices ? De la part de Dieu ou d'une créature sans péché, la miséricorde apparaît comme un fruit libre et gratuit de l'amour, d'autant plus touchant qu'il n'est point rigoureusement dû au coupable ; mais de la part de ceux qui ne sont pas exempts de culpabilité et qui ont eux-mêmes besoin de miséricorde, elle devient de plus un devoir de justice : l'oubli de ce devoir envers des compagnons de misère et de coulpe aurait quelque chose de révoltant. Il faut vouloir efficacement le bien de tous, même des plus grands criminels ; il faut aimer ses ennemis et rendre le bien pour le mal : la haine vigoureuse contre le vice, inséparable de l'amour de la vertu, ne doit jamais dégénérer en haine contre les personnes.

Voyons maintenant le devoir qui regarde l'homme de la réparation. Miséricordieux pour les coupables, il ne peut cependant vouloir l'éternité du mal social ; il ressent au contraire un ardent désir de le faire disparaître et de restaurer la fraternité : il joint à la miséricorde le *dévouement révolutionnaire*. Ce devoir consiste à travailler, soit à la chute des institutions anti-sociales, soit à la fondation de celles qui rendent plus facile l'exercice de la fraternité et reconstituent l'unité du genre humain. Le salut des peuples et le triomphe de la civi-

lisation sont attachés à l'union de ces deux belles vertus, la miséricorde et le dévouement révolutionnaire.

Les vices contraires à la fraternité ne sont, hélas! que trop nombreux; on les rangerait par genres et espèces.

Il en est qui attaquent plus spécialement la sociabilité; ce sont : le *mensonge*, la *médisance*, la *calomnie* envers les vivants ou envers les morts; le *mensonge* même *officieux* est condamnable, car on ne doit jamais chercher le bien par le mal. Ce sont encore : la *tromperie*, le *dol*, la *violation des conventions*, la *perfidie*, la *trahison*.

Comme vices plus directement contraires à la sympathie, on peut compter : l'*égoïsme*, l'*ingratitude*, la *haine*, la *discorde*, la *dureté*, la *cruauté*.

Viennent ensuite les *mauvais exemples* et le *scandale*. La complicité du mal, ainsi que l'influence du bien, va à l'infini et peut embrasser une longue suite de générations. Tout ce qui tient à la pensée prend un caractère d'universalité et imprime à la responsabilité une étendue comme une durée sans bornes. Quelle gloire d'éclairer et de moraliser tous les siècles, mais quel malheur affreux de corrompre les esprits pendant d'innombrables années et de ne briller à travers les âges que comme un sinistre météore!

Il faut noter enfin l'*indifférence sociale*, le lâche abandon du bien public et l'*esprit contre-révolutionnaire* ou la résistance au progrès du genre humain.

VII. — Des systèmes de métaphysique dans leurs rapports avec les principes généraux de la morale sociale.

Si la plupart des hommes saisissent difficilement en elles-mêmes les vérités métaphysiques, tous peuvent en apprécier les conséquences morales et en particulier les conséquences sociales; aujourd'hui surtout que la société se réorganise sur de nouvelles bases, ses besoins et ses nécessités deviendront de plus en plus la pierre de touche des théories philosophiques. Confrontés avec la pratique, les faux systèmes montreront leur impuissance; le spiritualisme en sortira confirmé et justifié. Nous allons tenter de faire ressortir ce résultat, d'abord pour les principes les plus généraux de la morale sociale, puis successivement pour la politique, pour la constitution de la famille, pour l'ordre économique.

Le fondement propre de la morale sociale, ce sont les droits naturels de liberté, d'égalité et de fraternité, reposant eux-mêmes sur l'idée de la société vraie, conçue comme harmonie de l'individualité et de la communauté. Faisons sur chacun des systèmes métaphysiques l'épreuve de cette notion capitale.

1° En niant l'élément général des idées, le sensualisme ou matérialisme abolit la réalité de l'espèce, par conséquent celle de société, pose les individus isolés à la manière des atomes d'Épicure et aboutit, comme nous l'avons remarqué, à une sorte de nominalisme ou

d'atomisme social. Le principe qui est directement détruit, c'est la communauté, et avec elle tous les droits et les devoirs qui en découlent. De là le terme d'*individualisme* pour désigner cette erreur, qui ne laisse subsister que l'individualité (1).

Mais par là du moins consacre-t-on la liberté, la dignité individuelle? Nullement. La liberté, comme droit et pour être respectée, suppose aussi quelque lien général entre les hommes et le rapport à Dieu que tout droit réclame; or, l'un et l'autre répugnent au sensualisme. Il ne reste aux hommes qu'une indépendance sauvage, qui les constitue en état de guerre permanent, et la liberté périt avec la fraternité. Hobbes, qui les déclare naturellement ennemis entre eux, a tiré la dernière conséquence de l'individualisme, qu'on peut nommer encore le *faux libéralisme*.

2° A son tour, le zénonisme ou panthéisme, sapant toute individualité et ne conservant que l'élément commun de la nature humaine, détruit directement la liberté, le droit personnel, et enfante l'erreur sociale contraire qu'on appelle *communisme*. Ce terme est pris ici dans son sens le plus étendu, il désigne tout système qui anéantit l'individu devant la société ou le pouvoir

(1) Dans ces matières nouvelles et où règne une grande divergence d'opinions, le sens des mots n'est pas encore rigoureusement fixé. Quelquefois on prend le terme d'individualisme en bonne part et à peu près comme synonyme de libéralisme. (Voy. Bordas, *Œuvres posthumes*, t. I, p. 205 et 408, et les notes de l'éditeur sur ces endroits.)

qui la représente. Le *communisme économique*, qui prétend imposer par la force la vie et le travail en commun, n'en forme qu'une application particulière, quoique dans le langage ordinaire il porte presque exclusivement le nom de communisme.

Cependant un système qui place en dehors des individus et au-dessus d'eux le lien commun d'où résulte l'état social, ne laisse évidemment à la fraternité aucune base naturelle, et elle périt avec la liberté et l'égalité ; les trois droits primordiaux se montrent toujours inséparables. En forçant l'unité sociale, le communisme la brise et on doit le qualifier de *faux socialisme*.

3° Intermédiaire entre les deux systèmes précédents, l'aristotélisme se résout en conceptualisme ou idéalisme social. Les droits naturels subissent le sort des idées générales ; s'ils ne sont pas niés directement, ils sont affaiblis, dénaturés. Il n'est pas rare de voir les partisans de cette doctrine osciller entre l'individualisme et le communisme : Rousseau, Kant, les doctrinaires, M. Proudhon en offrent des exemples variés. Toutefois, la tendance propre du système est de faire dépendre le droit, la souveraineté, la justice, du fait des conventions ou contrats, comme aussi de les baser sur des titres historiques ; à cet égard il peut être justement désigné sous le nom de *conventionalisme*.

4° Pour fonder la société et les droits naturels, il faut premièrement que chaque esprit ait sa réalité propre, ce qui ne se peut si l'on ne reconnaît les idées en nous ;

et secondement, que l'idée générale d'homme ait toute sa force, ce qui ne se peut si l'on ne reconnaît aussi les idées en Dieu. Ainsi la vérité sociale ne subsiste qu'avec la théorie des idées ou le spiritualisme; seul il ne sacrifie point l'individu à la société ni la société à un individualisme effréné. Posant comme également réelles, également inviolables, l'individualité et la communauté, il contient, il doit appliquer partout le vrai libéralisme et le vrai socialisme, le *libéralisme social*, le *socialisme libéral* (1).

CHAPITRE II.

MORALE CIVILE ET POLITIQUE.

I. — Du droit de justice ou souveraineté, comme droit naturel et comme fondement de la société politique.

Toute créature spirituelle jouissant de l'intégrité morale porte dans sa raison la loi vivante et participe au suprême pouvoir législatif de Dieu. De là découle le *droit de justice*, qu'on appelle encore *juridiction* ou *sou-*

(1) Nous ferons sur le terme nouveau de socialisme la même remarque que sur celui d'individualisme, le sens n'en est pas encore bien fixé; on le prend tantôt en bonne, tantôt en mauvaise part. Dans ce dernier sens, il serait synonyme de communisme; mais, puisque ce dernier mot est consacré par l'usage, il paraît préférable de réserver le terme de socialisme pour désigner le vrai système social. Les mots se fixeront par le progrès des idées et de la science.

veraineté. C'est le droit de défendre le droit, complément nécessaire de tout droit naturel et droit naturel lui-même.

La souveraineté est attachée à la raison, aux idées ; et, comme les idées, elle réside à la fois en nous et en Dieu. L'esprit uni à Dieu la possède naturellement, et on ne la perd qu'avec le bon usage de la raison et la vertu.

Les êtres raisonnables, sans préjudice de leur liberté, exercent les uns sur les autres une juridiction mutuelle et réciproque ; elle n'est pas seulement une prérogative auguste, mais un devoir sacré, le devoir de faire régner la justice. Cette juridiction naturelle fait partie de la sanction morale; elle a pour objet de maintenir l'inviolabilité de la loi, de protéger tous les droits, tous les intérêts.

On parle quelquefois du droit de se conserver, de se défendre : on ne peut l'entendre que dans les limites de la justice. Le coupable a-t-il le droit de se conserver, de se défendre contre elle? Ce serait un droit contre le droit. Il y a dans la violation de la loi une atteinte morale portée à la raison, à l'être des esprits, que le juste envisage avant tout; soit qu'il se défende, soit qu'il défende les autres, il a en vue le suprême intérêt : la sainteté de la justice, et le grand principe d'après lequel tout observateur de la loi doit voir augmenter, tout transgresseur doit voir diminuer sa puissance.

Si, comme doués de raison, les hommes sont na-

turellement souverains; comme êtres sociables, formant un tout solidaire, ils sont tenus d'exercer en commun le droit de justice; l'obligation du concours de fraternité active, qui fait aussi partie de la justice, peut exiger, dans la société la plus parfaite, le concert et l'action commune des membres qui la composent. Dans un état de perfection idéale, l'accomplissement de ces devoirs entraînerait-il une forme d'organisation analogue à ce que nous appelons État, société politique? Le concours tout spontané des individus n'y suffirait-il pas? Assurément l'emploi de la force ne serait point réglé comme aujourd'hui; mais nous sommes si loin de la société parfaite que nous avons peine à nous en représenter les conditions et les lois.

Il n'en reste pas moins constant que l'exercice en commun du droit de justice est un principe de droit naturel, et que dans l'état présent du genre humain il détermine nécessairement une forme positive et permanente d'organisation, la société politique; nous allons en rechercher les fonctions et les devoirs.

II. — De la fonction propre de l'État; de son caractère moral et des limites de son action.

Garantir extérieurement tous les droits et favoriser l'accomplissement de tous les devoirs des hommes entre eux, telle est la fonction de l'État ou société politique, dont les membres s'appellent citoyens. Dans

notre condition actuelle, l'État, pour atteindre son but, a besoin d'une surveillance générale et d'une force publique organisée ; mais cet emploi de la force, que la corruption du genre humain a rendu nécessaire, n'empêche pas que l'État ne soit par essence une société juridique. C'est là ce qui en fait la dignité, la grandeur morale et, tranchons le mot, le caractère spiritualiste et religieux ; en effet, l'idée du droit sur laquelle il repose n'existe pas sans l'idée de Dieu, ni la sanction morale sans la pensée de l'immortalité de l'âme. Est-il en soi une fonction plus auguste que l'exercice de la souveraineté? L'État est l'acte de réflexion de la société sur elle-même, l'expression de la volonté générale et pour ainsi dire l'organisation de la conscience publique.

On oppose quelquefois la liberté individuelle et l'action de l'État, on affecte d'en redouter les empiétements comme ceux d'une puissance ennemie. Ces préventions auraient un fondement légitime, si l'on était en face de l'État ancien ou païen, qui reposait sur la négation des droits naturels et résidait entre les mains d'un seul homme ou d'une aristocratie oppressive ; mais lorsqu'il s'agit d'États à base naturelle, comme la civilisation moderne tend à en susciter partout, les préjugés contre l'action de l'État, toute réserve faite des abus possibles, manquent de base et ne sont plus qu'une fausse habitude d'esprit. D'une part, l'État est par mission le protecteur du droit et le gardien de toutes les libertés ; d'autre part, il n'est lui-même que l'ensemble des individus,

des citoyens, en tant qu'ils se concertent et s'organisent pour la défense de la liberté et de la justice. Aucune carrière plus noble ne pourrait s'ouvrir devant l'activité de l'individu.

Cependant l'action de l'État le plus conforme à l'idée moderne a ses limites, et en raison même de la grandeur de son rôle, il importe de les fixer avec exactitude, comme il importe d'en surveiller les fonctions les plus éminentes, puisqu'elles sont remises entre des mains humaines.

Premièrement, l'État en principe n'a pas d'autres droits que ceux des individus qui le composent ; il peut seulement les exercer avec plus d'autorité et de certitude. Par conséquent, il n'a point à mettre les individus en tutelle, il ne doit point se permettre une intervention, une ingérance qui ne convient point à une personne envers d'autres personnes : il n'a droit d'intervenir que pour la répression des délits ou pour le concert et l'organisation des devoirs communs. En un mot, il laisse à chacun le gouvernement de soi-même dans la sphère du droit.

En second lieu, le jugement social, dans notre présente condition, n'atteint sûrement que les actes extérieurs ; ce sont les seuls qu'il puisse récompenser ou punir : les dispositions tout intérieures lui échappent. C'est là un principe de limitation nécessaire ; car sans une connaissance exacte des faits il n'est point de jugement juste possible, par conséquent point de juridiction légitime. L'État n'offre au droit qu'une *protection externe*.

Souvent on comprend mal cette limitation, comme si l'État n'avait à s'occuper que des intérêts matériels; c'est une très-grave erreur. Sans doute, les intérêts matériels occupent une grande place dans l'organisation civile, parce qu'ils donnent plus naturellement lieu à des actes sensiblement appréciables; mais ce n'est point par la nature des objets que la mission juridique de l'État est bornée, c'est uniquement par la possibilité de connaître et d'apprécier les faits. A la seule condition d'une constatation rigoureuse, les délits de l'ordre moral, aussi bien que ceux de l'ordre matériel, relèvent de la justice sociale : l'État protége extérieurement le droit religieux sans se confondre avec l'Église, comme il protége extérieurement le droit commercial et industriel, sans se confondre avec la société économique.

Enfin, ce qui doit limiter encore l'action de l'État, c'est la nature des peines qu'il applique et qui sont en partie coactives et matérielles.

III. — Considérations sur le système pénal. Différence de la morale sociale, de la jurisprudence et de la science politique.

Il est plus facile, par l'acte extérieur, de juger de la culpabilité que du mérite, car l'action contraire aux prescriptions de la loi renferme toujours quelque mal moral, tandis qu'une action conforme de fait à la loi n'est pas toujours moralement irréprochable. Il en résulte qu'en général notre justice est plutôt *vindicative*

que *rémunérative*, quoiqu'elle reste toujours à quelque degré l'un et l'autre.

C'est un besoin de l'homme moral d'admirer, de louer la vertu, le génie et les services rendus à l'humanité ; et ce besoin tend à susciter l'organisation de la justice rémunérative, distribuant l'honneur, l'éloge, les marques de la reconnaissance publique. C'est un ressort du gouvernement aussi noble que délicat à manier.

Occupons-nous plus spécialement des peines, partie la plus sévère et malheureusement de beaucoup la plus étendue de la justice humaine.

Le but essentiel de la peine est de sanctionner la loi morale et de faire régner la justice en restreignant la puissance du coupable. La justice est à elle-même sa fin, et cette fin est la seule conforme à la dignité de notre nature.

On a souvent donné pour but à la justice pénale, soit la sécurité de la société, soit l'amendement des criminels. Quant au premier avantage, il est un résultat naturel plutôt que l'objet propre de la punition. Amender le coupable semble un but très-noble, et assurément la société doit tout faire pour ne point l'entraver; mais il serait très-dangereux que des hommes se persuadassent qu'ils ont pour mission d'employer la force à moraliser d'autres hommes, prétention pénitentiaire qui conduirait tout droit aux derniers excès de l'intolérance. N'oublions pas qu'un être spirituel ne doit jamais perdre l'initiative de sa vie morale. On a le droit de punir

le mal consommé, on peut contraindre à un acte extérieur de réparation, mais il est toujours immoral de contraindre à un acte spirituel et de prétendre forcer au bien ; car la première condition du bien, c'est le libre arbitre. La justice seule posée comme but honore et respecte l'homme; une fausse bienfaisance le dégrade sous prétexte de l'amender.

Le but de la peine est atteint, quand le jugement porte avec lui une leçon de justice que le coupable lui-même, s'il n'est pas entièrement dépravé, recueille au fond de son âme, et quand il subit une diminution réelle de puissance. Or, ce double effet dépend évidemment de l'état général des esprits et du point où s'est élevée la conscience publique. De là un certain caractère progressif du système pénal, quoiqu'on se soit étrangement mépris sur ce progrès. En principe, tout ce qui n'est pas immoral peut être employé comme moyen répressif; mais pour la proportionnalité des peines aux délits, pour leur durée et leur intensité, il faut partir d'un état donné de civilisation. C'est là qu'il faut prendre la mesure; elle peut varier, se déplacer, mais elle existe pour chaque siècle et pour chaque pays.

Il ne semble pas qu'on doive exclure à priori la peine de mort du système pénal. En fait, elle a été employée jusqu'ici chez tous les peuples et par les plus grands législateurs; ne serait-il pas d'une insigne témérité de condamner tant de sages ? On dit que la société n'a pas le droit d'ôter ce qu'elle n'a pas donné; mais, à ce

compte, le système répressif serait privé de presque tous ses moyens. Dès que mourir n'est point immoral en soi, la peine de mort sera légitime si aucune autre n'est capable de maintenir intacte la sanction morale devant l'opinion. Quelques auteurs sont allés plus loin : ils soutiennent que quiconque tue, causant un tort irréparable, doit subir une peine proportionnée et irrévocable comme l'effet du crime ; voyant ainsi dans la peine de mort le juste et naturel salaire de l'homicide, ils concluent à la maintenir éternellement. Mais n'est-on pas fondé plutôt à n'y voir que la plus grave des peines positives ? Dès lors, sans en nier la légitimité pour une civilisation donnée, il serait permis de hâter de ses vœux l'époque où elle pourrait être abolie sans ébranler la foi juridique, ni diminuer l'horreur que doivent inspirer les grands forfaits. Tout en avouant que la question nous paraît grave et ardue, nous inclinerions vers cette dernière opinion.

L'instruction se répandant, les mœurs s'améliorant, une peine qui n'eût pas été sentie auparavant par des âmes grossières peut renfermer une suffisante expiation morale. Là se trouve la voie du progrès : il ne consiste point à cesser de punir le mal ; au contraire, nous croyons que le nombre des délits qualifiés augmentera à mesure que se développera la délicatesse de la conscience générale ; mais la punition deviendra plus morale que matérielle. Au fond, la nécessité de l'emploi de la force est humiliante pour le souverain lui-même, à qui devrait suffire sa majesté ; à cet égard, le système

pénal est destiné à subir de profondes modifications : le blâme, la plus simple des peines, la privation des honneurs, des droits politiques, de certains droits de famille, y occuperont une grande place.

En saluant de loin ces progrès, nous nous garderons de blâmer les grands civilisateurs qui ont employé la terreur pour dompter des passions sauvages et conjurer des périls suprêmes. Le péril social, quoiqu'il ne crée pas par lui seul le droit de répression, peut du moins autoriser des formes plus rapides de justice ; les formes ont une grande importance, mais il faut courir le risque social de leur abréviation, par exemple dans une ville en état de siége ou dans une crise nationale. Le salut public a ses nécessités légitimes ; il ne dispense jamais de la justice, mais il peut dispenser de certaines formes et de certains ménagements qu'il ne serait pas permis de négliger dans des temps plus calmes.

Telle est la sphère où se meut l'État, et c'est ainsi que la conscience publique vient en aide à la conscience individuelle. L'État ne protége pas tous les droits, quoiqu'il protége des droits de toute espèce ; ceux qui sont susceptibles de cette protection prennent le nom de *droits civils et politiques*. Ils ne se distinguent point des autres par un caractère intrinsèque, mais uniquement par la circonstance accidentelle que l'observation ou la violation de certains devoirs tombe sous l'appréciation sociale. Un jour, dans les conditions d'une existence plus parfaite et d'une plus intime union entre les hommes,

la sanction sociale ne connaîtra plus les limites qui lui sont maintenant imposées.

Nous pouvons ici nous rendre compte des rapports et des différences qui subsistent entre la morale sociale d'une part, et de l'autre la science du droit ou jurisprudence et la science politique.

D'abord, la *jurisprudence* n'embrasse que les droits et devoirs civils et politiques ou susceptibles de la sanction sociale; ensuite, elle les envisage sous un rapport déterminé, qui sert encore à la distinguer de la partie de la morale traitant des mêmes devoirs. Tandis que la morale, pour les devoirs civils et politiques comme pour les autres, présente à la volonté la chaîne invisible de l'obligation intérieure, la jurisprudence recherche les moyens pratiques, extérieurs, d'en assurer l'accomplissement; on pourrait la définir : la science de l'organisation du droit. Le but qu'elle poursuit en fait un art en même temps qu'une science, il exige du jurisconsulte des qualités particulières; s'il doit être philosophe, moraliste, il doit posséder aussi un tact pratique, un esprit d'organisation et d'observation que la pure morale ne demande pas, du moins au même degré.

Enfin, pour que la surveillance et la juridiction sociale fonctionnent, il faut des pouvoirs publics ou un gouvernement. Ces pouvoirs ont leurs conditions d'existence et de progrès, leurs rapports et leur harmonie : c'est le domaine de la *science politique*, qui est la science du gouvernement.

La jurisprudence et la science politique ont l'une et l'autre leurs racines dans la morale, d'où elles tirent leurs premiers principes ; elles en diffèrent en ce qu'elles doivent spécialement s'occuper des moyens et des formes, pendant que la morale règle uniquement l'intérieur. La morale inspire, la jurisprudence et la politique organisent, exécutent.

IV. — **Devoirs du citoyen en sa double qualité de membre du souverain et de sujet. Accord du droit populaire ou humain et du vrai droit divin.**

La souveraineté suit le sacerdoce; comme lui attachée à l'intégrité de la raison, elle a dû subir les mêmes vicissitudes.

Politiquement, la chute livre le genre humain à l'empire de la force. Les vices se déchaînent, les délits se multiplient : partout le droit outragé réclame en vain des vengeurs. Alors naissent, par le besoin de l'ordre à tout prix, des simulacres de gouvernement ; le hasard, la conquête, la ruse les élèvent et les précipitent. Le citoyen est la propriété de l'État ; les droits naturels ne sont pas plus réclamés des sujets que respectés des princes ; même quand le génie et la vertu occupent le trône, plus heureuses mais non plus libres, les nations ne cessent pas de rester en tutelle. Sans force intérieure, l'homme de la chute subit toutes les dominations.

Qu'on examine de près les gouvernements de l'antiquité, on n'en trouvera aucun où la souveraineté repo-

sât sur une base naturelle, sur la qualité d'être raisonnable ; aucun qui méritât le nom de démocratie. Athènes même, où l'on comptait vingt mille citoyens pour quatre cent mille esclaves, n'était qu'une aristocratie plus étendue que celle de Sparte et où tous les nobles avaient un droit égal au gouvernement. Selon Tracy et Tocqueville, on ne doit voir dans la lutte des patriciens et des plébéiens de Rome qu'une querelle intestine entre les aînés et les cadets de la même famille; tous tenaient à l'aristocratie et en avaient l'esprit.

Il fallait une régénération intérieure de l'homme, pour qu'avec le sacerdoce naturel reparût en chacun la souveraineté naturelle, dont la démocratie est l'organisation ; depuis la fin du XVIIIe siècle, les effets politiques de cette régénération commencent à se produire au grand jour. Aux gouvernements de la chute succèdent les gouvernements de l'ère réparatrice, retour à la société naturelle, et dans lesquels la souveraineté, désormais attachée à la qualité d'être pensant, réside dans l'ensemble des citoyens, dans le peuple. Avec la *souveraineté du peuple*, dont le suffrage universel est la conséquence logique, tout citoyen revêt la double qualité de membre du souverain et de sujet, les droits et devoirs politiques ont une base rationnelle et peuvent devenir l'objet de la science morale, qui, dans le passé, ne leur accorda pour ainsi dire aucune place.

La souveraineté, nous l'avons vu, est le droit de justice, le droit de défendre le droit; elle a pour attributs

naturels l'infaillibilité, la majesté, l'invincibilité. Ces augustes caractères, qui résident pleinement, essentiellement en Dieu, brillent encore d'un pur éclat dans une société de saints et de justes; obscurcis, altérés par la chute, on les voit progressivement reparaître chez les peuples où l'honnêteté et les lumières se répandent. Voilà pourquoi, chez ces peuples, l'unanimité ou même la simple majorité des votes est regardée comme une marque de la justice et impose à chaque citoyen une obéissance raisonnable, quoique non illimitée.

La souveraineté politique a une double base. D'abord, elle doit reposer sur l'assentiment de tous; elle y trouve la plus forte présomption de vérité, puisque toutes les lumières peuvent se produire et que dans les choses de justice tous sont compétents, et en même temps ce concours général sauvegarde le libre arbitre et la personnalité de chacun. C'est ce qui fonde légitimement le *droit populaire* ou *démocratique*. Mais les lois civiles et politiques ne tirent point uniquement ni même intrinsèquement leur caractère obligatoire de l'assentiment du peuple; elles le tirent avant tout de leur vérité, de leur conformité au droit absolu, à la raison divine, éternelle, qui seule incline avec une autorité souveraine les volontés raisonnables. Le peuple, comme les individus, est tenu d'avoir raison et ne peut rien contre la raison. Il faut que le droit populaire se rencontre avec le droit de la raison, qui est le vrai *droit divin*, bien différent du droit théocratique. C'est une erreur ou un malentendu

d'opposer l'un à l'autre le droit divin et le droit populaire; au contraire, le progrès de la vie sociale les identifiera de plus en plus : les pouvoirs publics doivent parler également au nom du peuple et au nom de Dieu. La coexistence nécessaire du droit divin et du droit populaire correspond à la double existence des idées en Dieu et en nous.

La souveraineté politique se constitue par l'organisation des *pouvoirs législatif*, *judiciaire* et *exécutif*. Directement ou indirectement, tous les citoyens doivent y participer; on y participe en faisant les lois ou en choisissant ceux qui les font; on y participe comme juge ou comme juré, comme magistrat ou comme aidant les magistrats en qualité de soldat, de garde national, etc. Enfin, la liberté de la presse et celle des associations politiques offrent encore un moyen d'influer sur les affaires publiques et par conséquent une certaine participation à la souveraineté.

V. — Devoirs du citoyen en tant que membre du souverain.

Il n'est aucun membre d'un État libre qui ne mérite, dans une certaine mesure, le titre de souverain, qui n'en exerce quelques fonctions. Quels sont les devoirs du souverain?

Le premier est de porter ce titre avec honneur, d'en sentir la dignité et la responsabilité. Le souverain doit nourrir continuellement en lui-même l'*amour de la jus-*

tice, car la souveraineté se rapporte à la justice, son titre véritable est dans le dévouement que la justice inspire. Le gouvernement doit y puiser sa principale force et sa majesté. Si c'est un honneur de représenter un peuple intelligent et probe, on ne le représente dignement qu'à la condition d'être l'organe de Dieu même par un inviolable esprit de justice.

Vient ensuite le *patriotisme*, par lequel nous entendons le dévouement à la commune, à la province, à la nation et même à l'état cosmopolitique quand il sera constitué. S'il faut laisser à l'antiquité le *patriotisme païen*, exclusif, haineux, orgueilleux, on ne doit point proscrire une noble émulation entre les peuples et les membres de chaque État pour assurer à leur patrie le rang de peuple moralement directeur, de peuple aîné, comme il en exista toujours dans les grands mouvements de l'histoire.

Les autres vertus du souverain sont : la *science politique*, la connaissance de la constitution et surtout celle des principes qui font les bonnes et justes lois; l'*intégrité* et l'*incorruptibilité;* le *courage civique* et même à quelque degré le *courage guerrier*, tout citoyen devant être prêt à combattre et à mourir pour le triomphe de l'ordre et du droit; enfin, la *défense du faible et de l'opprimé*. Écoutons le précepte divin : « Arrache le pauvre et l'indigent des mains du pécheur (1)... Délivre celui

(1) *Psaumes*, LXXXI, 4.

qui souffre de la main du superbe (1)... Arrache les captifs à la mort et les faibles au supplice ; malheur à toi si tu ne le fais pas (2). » Un souverain n'a pas de plus noble prérogative que de défendre l'opprimé, et l'oubli trop commun d'une si sainte obligation est ce qui prolonge le plus la servitude et les malheurs du monde.

La souveraineté, qui devait être inviolable, n'est pas toujours hors d'insulte dans notre monde d'erreur et d'injustice : le citoyen peut être appelé à la défendre contre la révolte, à la revendiquer contre l'usurpation. Le dernier cas donne lieu à l'*insurrection*, qui est le combat de la souveraineté vraie contre la fausse. Nier le droit et le devoir d'insurrection, c'est nier la souveraineté rationnelle (3).

Signalons enfin les *vices politiques*, par lesquels se perd ou s'obscurcit la souveraineté : 1° le lâche abandon de ses droits en face du péril ; 2° l'ignorance de ses devoirs de souverain, la négligence à les remplir ; 3° la partialité, qui prostitue la souveraineté aux passions ; 4° le despotisme, qui la fait haïr et tarit les sources de la vie sociale ; 5° la trahison, la concussion, la corruption, sortes de marchés où l'on trafique de sa part de souveraineté ; 6° l'indifférence politique, par

(1) *Ecclésiastique*, IV, 9.

(2) *Proverbes*, XXIV, 11.

(3) J'ai prouvé dans *le Règne social du christianisme*, liv. IV, chap. VI, que le droit d'insurrection n'est nullement contraire aux préceptes évangéliques.

laquelle on se désintéresse des affaires publiques, on se fait même un mérite de l'abstention. Ce ne sont pas nos affaires, disent ces mauvais citoyens : ne payons-nous pas le gouvernement pour s'en occuper? Comme si le gouvernement n'était pas une affaire de justice, et la justice l'affaire de tout le monde! En désertant le poste du citoyen, on se prive volontairement d'une partie des avantages sociaux, car les devoirs civiques sont très-propres à développer la force du caractère, le courage, une utile expérience des hommes.

VI. — Devoirs du citoyen en tant que sujet. Du fondement et des bornes de l'autorité politique.

Le principal devoir du sujet consiste dans l'*obéissance aux lois* et *aux magistrats*. C'est un devoir commun à tous les citoyens, et les magistrats mêmes n'en sont pas exempts. Non-seulement les magistrats inférieurs relèvent des supérieurs, et les supérieurs, du peuple, qui les institue et les surveille tous; mais chaque magistrat n'exerce le pouvoir que selon des formes déterminées, et dans le commandement même il obéit encore à la loi. La souveraineté et la sujétion sont l'apanage de tous et se mêlent sans cesse dans la vie publique.

Cependant l'obéissance a ses lois, ses conditions et ses bornes. Si l'on examine les fondements de l'autorité humaine et spécialement de l'autorité politique, on verra que l'obéissance qu'elle impose n'est contraire,

ni à la dignité personnelle du sujet, ni à l'égalité essentielle entre les hommes.

Nous avons distingué deux sortes d'autorité : l'autorité intellectuelle ou le droit d'être cru, et l'autorité pratique ou le droit d'être obéi en ordonnant tel ou tel acte. L'autorité politique est de ce dernier ordre.

Quoiqu'elle suppose chez les subordonnés un engagement exprès ou tacite d'obéissance, l'autorité pratique, fondée sur une nécessité d'organisation, ne suppose point chez ceux qui l'exercent une supériorité absolue, car les magistrats, quoique supérieurs ou réputés tels dans leurs fonctions spéciales, peuvent le céder en vertu, en talent, à plusieurs de leurs administrés. Cette circonstance n'ôte point le droit de commander ni le devoir d'obéir, mais elle prouve que le commandement et l'obéissance peuvent et doivent subsister sans préjudice de l'égalité sociale.

L'autorité pratique est extérieure comme les actes sur lesquels elle porte, et il en est de même de l'obéissance ; elle regarde l'exécution et réserve l'assentiment intérieur. D'ailleurs, l'autorité ne saurait avoir le droit de rien ordonner d'immoral : ce serait un droit contre l'ordre éternel, contre le droit absolu. L'autorité inférieure ne peut rien contre la supérieure, « il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes » (1).

Enfin, chaque espèce d'autorité a son domaine propre

(1) *Actes*, V, 29.

hors duquel elle ne subsiste pas ; l'officier ne commande point dans les choses civiles ni le magistrat dans les choses de la guerre.

Telle autorité, telle obéissance. Pour l'être pensant, l'obéissance aveugle, entièrement passive, est immorale, et même, prise en rigueur, elle est contre la nature des choses, impossible. Mais quand l'autorité compétente ordonne un acte qui n'a rien de mauvais en soi, elle doit rencontrer une obéissance absolue. Dans l'ordre des voies et moyens, il n'est pas nécessaire que le supérieur ait raison : on perdrait tout l'avantage de l'autorité si chaque subordonné n'exécutait que les ordres qu'il approuve. Qu'on se représente le sort d'une armée où officiers et soldats ne suivraient les dispositions arrêtées par le général qu'autant qu'ils les jugeraient sages et bien choisies. C'est la raison, c'est l'intérêt général qui veut ici une obéissance passive, mais on voit dans quelles bornes infranchissables la morale la renferme. « Lorsque les supérieurs, dit Hamon, nous commandent quelque chose qui est contraire à la vérité et à la justice, nous ne leur devons plus en cela d'obéissance. Comme ce n'est que la vérité et la justice qui nous commandent de leur obéir, la même vérité et la même justice nous défendent aussi alors de le faire, afin de n'obéir qu'à elles, ce qui est obéir à Dieu (1). »

(1) *Traités de piété : De la fin et de l'usage légitime de la puissance*, p. 19.

En variant selon les fonctions sociales, l'obéissance ne change pas de nature. Elle est plus stricte chez le soldat, sans être plus passive; le soldat lui-même, en tant que citoyen, est à la fois membre du souverain et sujet. Comme membre du souverain, il est juge du droit et s'associe aux entreprises qui le soutiennent; comme sujet et pour l'exécution, il met sa gloire à obéir jusqu'à la mort. Un engagement plus étroit de dévouement et l'extrême dépendance où le salut de tous se trouve de l'obéissance de chacun, ne lui permettent pas d'hésiter toutes les fois qu'il ne s'agit que de ses intérêts et de sa vie même : il ne recouvre sa liberté d'agir que devant une violation manifeste de la justice.

Outre l'obéissance, les gouvernés doivent aux magistrats comme tels le *respect;* on le doit, dans l'exercice de leurs fonctions, aux derniers comme aux premiers dépositaires de l'autorité publique. L'obligation du respect se fonde sur ce que le magistrat est l'organe plus spécial de la souveraineté.

Il faut y joindre l'esprit de sacrifice et de résignation politique pour les imperfections inséparables de tout gouvernement humain; enfin une sage tolérance pour les partis et les opinions opposées aux nôtres. L'inviolable attachement que l'on doit à la justice peut toujours se concilier avec de justes égards pour les personnes.

VII. — Vices et délits opposés aux devoirs de sujétion. Limites de la défense personnelle. Du duel.

Parmi les vices, crimes et délits opposés à la sujétion légitime, nous compterons en premier lieu l'*esprit d'anarchie*. Il vient d'un fond d'orgueil qui refuse de se soumettre à la justice : *jura negat sibi nata ;* il comprend ce goût d'indépendance sauvage qui porte à se faire justice soi-même et qui convient si peu à l'homme de la chute, si tristement faillible, si facilement aveuglé par l'égoïsme.

De là l'obligation de restreindre au strict nécessaire la défense personnelle. Sans doute le droit de se défendre est compris dans la juridiction naturelle, inhérente à l'être pensant ; et dans un péril extrême, au défaut de la protection sociale, il peut aller jusqu'à autoriser la mort de l'agresseur. Mais même dans le cas de nécessité, il faut qu'un juste jugement précède l'exécution et l'on ne doit frapper de mort que celui qui a mérité la mort ; on n'aurait point le droit de sauver sa vie en sacrifiant celui qui ne la mettrait en péril que par un fait indépendant de sa volonté et pur d'intention criminelle. Jamais le danger seul n'est la mesure du droit. Ajoutons que l'*esprit de vengeance* ou le désir du mal d'autrui doit être banni de toute défense.

Ici se présente à l'examen l'institution singulière du *duel*, sorte de guerre d'individu à individu, mais limitée

quant aux moyens, égalisée quant aux chances, qui éclate en tel lieu, à telle minute, et doit se terminer en une rencontre. On en connaît l'origine historique; c'est le legs d'une époque barbare, où chacun se rendait justice soi-même. On y rencontre un étrange mélange d'honneur raffiné et de moyens violents, qui en font l'organisation de la vengeance.

Les partisans du duel s'autorisent de ce que la protection des tribunaux est quelquefois insuffisante, mais le but est-il mieux atteint par le duel? L'espèce de courage qu'il demande met sur la même ligne l'offenseur et l'offensé et peut relever le vice audacieux. Ce qui condamne socialement le duel, c'est l'impossibilité démontrée par l'expérience d'y mettre des bornes raisonnables : pour des causes souvent frivoles, il tranche de nobles destinées, répand la désolation dans les familles et parfois le deuil dans tout un État.

Ne pourrait-on remplacer le duel par des tribunaux d'honneur? Il est vrai, en ces matières les mœurs ont plus d'autorité que les lois. Heureusement elles s'éloignent chaque jour de ce reste de barbarie, et déjà l'opinion a perdu quelque chose de la tyrannie avec laquelle elle imposait naguère de verser le sang pour un mot ou un geste. Une opinion contraire doit se former, qui, partant de la solidarité des offenses, soutienne énergiquement le bon droit et réduise au besoin l'insulteur par le blâme et l'excommunication sociale. Puisqu'il s'agit de courage et de combats, il appartient aussi aux

ommes de cœur de combattre et de vaincre les pré-
ıgés.

Avec l'anarchie il faut condamner la *sédition* et la *ŀvo!te*. L'esprit séditieux a bien des formes, la *théocratie* ı l'*ultramontanisme* en est une ; quiconque nie la sou-ɾaineté nationale attaque le principe de la société vile et tombe sous la répression de la loi (1). Notons ıcore la *désertion*, l'*usurpation*, enfin le *régicide*. Nous ıtendons par là le meurtre du souverain légitime, ı'on distingue du *tyrannicide* ou meurtre d'un usur-ıteur. Dans un État libre, le meurtre de tout citoyen ıns l'exercice et à l'occasion de la souveraineté poli-ɉue doit être qualifié régicide. Si un roi parjure fait ŀrir des citoyens armés pour la défense de la constitu-ɔn et des lois, c'est le roi alors qui est régicide.

VIII. — L'État cosmopolitique ; principes du droit des gens. De la guerre.

L'obligation d'exercer en commun le droit de justice les autres droits sociaux concerne les agglomérations hommes aussi bien que les individus. Les nations, ıns leurs rapports mutuels, sont soumises aux règles ɔ la morale sociale et, pour les accomplir, elles doivent, .ns renoncer à leur existence propre, sortir d'un iso-ment sauvage et former par leur confédération l'État

(1) Bordas, *Réforme catholique*, p. 430-432 et *passim*.

cosmopolitique. Visiblement le monde est en marche vers cette admirable unité.

Alors la juridiction ou souveraineté humaine, prenant son point de départ dans la raison régénérée, se trouvera naturellement hiérarchisée en *juridiction communale*, — *provinciale*, — *nationale*, — *cosmopolitique*. Partout règnent les mêmes principes, les mêmes devoirs. La commune, la province, la nation, la république universelle sont autant de grandes familles, des organes de plus en plus puissants de liberté, d'égalité et de fraternité; tout homme qui n'a point démérité participe à ces degrés divers de souveraineté. Sur la terre entière, les noms de souverain et de sujet n'indiquent plus la différence des personnes, mais celle des rapports : faite par le concours, confiée à la garde de tous, la loi exige la soumission de tous.

Même dans l'état actuel d'insolidarité légale, les nations ne peuvent se considérer comme étrangères les unes aux autres; elles sont tenues, sans violer l'autonomie de chacune d'elles, de s'aider et de se protéger mutuellement. Terminer les différends par arbitrage, en renonçant à se faire justice soi-même, serait un premier pas dans la voie de l'union et de la fédération universelle des peuples.

Cependant l'unité de civilisation formant la condition indispensable de l'État cosmopolitique, on est bien forcé de tenir compte de la différence et quelquefois de l'opposition des principes sociaux qui peuvent séparer les divers groupes de l'humanité. C'est ce qui explique et

en certains cas justifie la *guerre*. Tant que les nations n'ont point les mêmes idées sur le droit, la voie de l'arbitrage est fermée et il est inévitable que leurs différends se terminent les armes à la main. Toute guerre sérieuse résulte d'un conflit de notions juridiques. Les grandes guerres de la Révolution française n'offrent-elles pas la lutte solennelle et tragique de deux civilisations, de deux mondes? A la longue, le droit véritable l'emporte, c'est le jugement de Dieu.

Une guerre qui éclate engageant la question de droit, il n'est permis à aucun peuple, à aucun être pensant, de rester neutre. Plus le sentiment de la justice régnera dans les âmes, moins les guerres pourront être isolées, et c'est une des principales causes qui conduiront à la paix perpétuelle, vœu de tous les amis de l'humanité.

CHAPITRE III.

DROITS MUTUELS DES SOCIÉTÉS SPIRITUELLES ET DE L'ÉTAT.

I. — Droits et devoirs de l'État dans ses rapports avec l'Église.

La première et la plus importante des sociétés spirituelles, formées en vue d'intérêts purement moraux, est l'Église ou assemblée de culte; elle a pour objet propre d'entretenir et de resserrer l'union intérieure de l'âme avec Dieu. Cet objet ne rentrant, au moins d'une

manière explicite, ni dans la fonction de l'État, ni dans celle de la famille ou de la société économique, il en résulte que l'Église se distingue essentiellement de l'État comme de toute autre forme sociale.

Mais l'État et l'Église, dont les fonctions sont d'ordre si différent et ne se trouvent jamais sans danger réunies dans les mêmes mains, n'en conservent pas moins d'inévitables et importants rapports. En les examinant avec le soin qu'ils comportent, nous rencontrerons et nous aurons à combattre des préjugés de toutes sortes et parfois les plus contraires. Nous commencerons par rechercher, relativement à l'ordre religieux, les droits et les devoirs de l'État. Ce sujet n'est nullement étranger à la morale et ne concerne pas exclusivement la politique; car, en définitive, les droits et les devoirs de l'État sont les droits et les devoirs de tous les citoyens, et l'ignorance des principes en cette matière exposerait à une fausse conduite ceux mêmes qui ne sont revêtus d'aucune magistrature.

L'État est la société juridique organisée; n'étant ni une personne réelle, ni la société de culte, il n'a point comme l'individu à accomplir des actes religieux, ni comme l'Église à en régler l'accomplissement. Cependant la religion lui est-elle étrangère? Nullement; il est religieux à un double titre, quoique tout autrement que l'individu et l'Église.

Premièrement, comme société juridique, l'État repose sur les idées de loi morale, de droit, de souverai-

neté; or, les idées de souveraineté, de droit, de loi morale, n'ont point de réalité si elles ne sont fondées en l'existence de Dieu, et point de sanction suffisante sans l'immortalité de l'âme, qui suppose la spiritualité. Ce sont là les grands principes de la religion naturelle, ce sont en même temps les bases nécessaires de la société. L'État, je parle de l'État à base normale, de l'État moderne, l'État est foncièrement théiste et spiritualiste. Le droit et la religion naturelle sont inséparables.

Ici encore la Révolution française se montra l'initiatrice du progrès social. A la suite d'un admirable *Rapport sur les idées morales et religieuses*, la Convention nationale rendit, le 18 floréal an II (7 mai 1794), un décret dont le premier article porte : « Le peuple français reconnaît l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme; » c'est-à-dire, le peuple français reconnaît la religion naturelle comme le fondement de la société civile. Cet immortel décret est l'acte de baptême des gouvernements spiritualistes.

Il est vrai qu'en même temps, égarée par les théories de Rousseau, dont les idées sur ce point présentent un singulier mélange de vérité et d'erreur, la Convention ordonna la célébration d'une fête publique en l'honneur de l'Être suprême; et le premier personnage de l'État, l'auteur même du *Rapport*, Robespierre, y figura comme pontife national. Jugée historiquement, cette fête avait quelque chose de solennel et de réparateur après les saturnales récentes de l'athéisme, auxquelles du reste

le pouvoir politique suprême resta constamment étranger; mais, selon les principes, l'État sortait visiblement de ses attributions. Il ne se contentait plus de poser les bases religieuses de la société ou de protéger l'exercice des cultes; il accomplissait directement des actes de culte, et par le fait la fête de l'Être suprême fut un acte de déisme.

Malgré cet écart dans l'application, la Convention nationale, en consacrant le caractère spiritualiste et religieux de la société civile, répondait d'avance à l'injuste accusation d'athéisme portée contre l'État moderne.

C'est en vertu de son caractère religieux que l'État a le droit d'imposer le *serment* sous la consécration de l'idée de Dieu, et qu'il sanctionne le mariage, en laissant à l'Église le soin de le bénir une fois formé. C'est en vertu du même caractère que, sans empiéter sur la conscience ni imposer aucun symbole de foi, il peut interdire comme antisociale la profession publique et la propagation de l'athéisme, du matérialisme et du panthéisme, aussi bien que de tout culte immoral ou violant les principes de la religion naturelle, et enfin de toute coutume ou institution contraire à ces principes, comme les vœux perpétuels, etc. (1). Pour contester à l'État ces prérogatives, il faudrait prouver, ou qu'il ne lui appartient pas de protéger les bases de la société, ou que

(1) Voyez les écrits de Bordas, principalement les *Essais sur la réforme catholique* et les *Œuvres posthumes*.

l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme ne sont pas les premières de ces bases.

Ainsi la religion naturelle entre dans l'État par un côté; mais loin d'y introduire avec elle le *régime de l'intolérance*, elle l'en écarte à jamais. L'État spiritualiste ruinerait ce qu'il a pour mission de protéger, il se nierait lui-même avec le premier des droits, si, non content de réprimer certains actes extérieurs, il prétendait commander, imposer de force des actes spirituels, et les plus intimes, les plus spirituels de tous, des actes religieux. Par là aussi, matérialisant la religion, il anéantirait l'adoration en esprit et en vérité. « Commandez à l'homme la religion de l'esprit, il la perd : car la lui commander, c'est prétendre entrer dans l'âme, faire la loi en ce lieu de suprême liberté et soulever l'âme contre ce qu'on tente de lui imposer. Commander la religion de l'esprit, c'est aussi supposer que l'homme ne l'a point de lui-même ou qu'il ne peut s'élever intérieurement à Dieu, c'est-à-dire que c'est la nier. La commander, c'est supposer encore qu'elle est saisie par le gouvernement, qu'elle est extérieure, qu'elle est ce qu'elle n'est pas, et encore la nier (1). »

A plus forte raison, l'État ne saurait commander la partie surnaturelle et révélée des devoirs religieux. Il a du moins un rapport avec la religion naturelle, nécessaire à l'union civile des hommes; mais, quel rapport

(1) Bordas, *Essais sur la réforme catholique*, p. 28.

entre le droit naturel et une révélation historique vraie ou fausse? L'État n'est pas capable de percevoir ce côté mystérieux de la religion, il l'ignore absolument. Donc il ne saurait lui appartenir de régler, d'imposer les obligations ou les observances de la religion soit positive, soit naturelle; il doit les abandonner, ainsi que l'organisation intérieure des Églises, à l'initiative des individus. Il ne saisit de la vie religieuse que le côté extérieur et sensible; là, il est sur son domaine et il lui reste à garantir, par les moyens dont il dispose, le droit religieux.

C'est le second rapport de l'État à la religion.

II. — Suite des droits et devoirs de l'État.

L'État est le défenseur et le gardien de tous les droits, donc aussi du *droit religieux*. Le droit religieux n'est pas la religion, quoique les partisans de la théocratie et ceux d'une fausse liberté ne cessent de les confondre. Sans être fabricant, spéculateur, agriculteur, l'État organise le droit industriel, commercial, agricole; de même il garantit le droit religieux sans exercer le pontificat. Qu'on soustraie à l'État la croyance, la foi, la conscience, rien de plus juste et de plus nécessaire; mais lui interdire, au nom d'une prétendue liberté, toute surveillance sur le domaine religieux extérieur, sur le développement et les entreprises des Églises, c'est nier en principe la sanction sociale, la généralité et la sainteté

du droit; c'est abaisser la société civile et par conséquent la raison humaine devant les prétentions théocratiques.

Pour la religion comme pour le reste, l'État est non-seulement le défenseur, mais le protecteur du droit; en effet, il est l'organe de la fraternité en ce qu'elle a d'extérieurement obligatoire, et il n'est sans doute aucune sphère de l'activité sociale où le précepte de s'aider mutuellement n'entraîne quelque obligation de ce genre. Sauf les différences d'application, les principes de justice subsistent partout les mêmes.

Nulle part, le respect de la personnalité n'est plus essentiel que dans la religion et tout ce qui s'y rapporte. La liberté la plus sacrée de la créature est d'honorer le Créateur; les autres libertés en découlent comme de la source qui les alimente continuellement. C'est dans l'union avec Dieu que l'homme puise la force de la pensée, par conséquent la véritable personnalité; lui ravir cette vivifiante communication, ou, ce qui revient au même, la lui imposer, c'est lui ravir la propriété de lui-même. Aussi ce premier des droits de l'homme s'appelle la *liberté de conscience*, la vie morale y étant en quelque sorte tout entière attachée. La violation de ce droit ou l'*intolérance* doit être considérée comme une des formes les plus odieuses de l'oppression ; elle met l'âme elle-même en esclavage, elle tend à détruire la vraie société comme la vraie religion.

La liberté de conscience la plus inviolable, les avan-

tages de la fraternité religieuse, la faculté de l'apostolat, le libre examen et le choix éclairé entre les différentes Églises, voilà ce que l'État, en ce qui dépend de lui, doit assurer à tous les citoyens et même aux étrangers ; car ce sont des droits inhérents à la qualité d'homme. L'individu possède et pratique le sacerdoce : l'État, qui ne possède rien de pareil, se borne à protéger l'exercice du sacerdoce. L'individu choisit entre les cultes, s'attache à une Église et en propage les doctrines : l'État assure à tous la liberté du choix et de l'apostolat, maintient la paix extérieure entre toutes les Églises, ainsi que le respect des contrats et des obligations mutuelles entre les membres de chacune d'elles. Il n'y a pas pour lui de manière plus efficace de favoriser la véritable Église.

L'État n'a de rapport qu'avec la religion naturelle ; par conséquent, il doit une *protection égale* à tous les cultes qui en gardent intacts les principes fondamentaux. Il ne mérite point pour cela les accusations d'indifférence religieuse ou même d'athéisme que le fanatisme et l'ignorance lui prodiguent, il ne reconnaît point la liberté du mal, qui serait effectivement une singulière liberté, contraire à l'essence du droit ; il ne tient pas la balance égale entre la vérité et l'erreur. Bien plus, on peut dire sans subtilité qu'il ne protége pas différents cultes ; il ne protége partout que la religion naturelle, il ne voit et ne peut voir qu'elle : toutes les religions qui en professent les maximes sont juridiquement une seule et même religion.

Seul, le régime de la liberté et de l'égalité civile des cultes est spiritualiste et religieux, car seul il consacre l'adoration spirituelle et libre, le rapport direct de l'âme avec Dieu. Le régime contraire de l'intolérance et de la théocratie, promiscuité de l'Église et de l'État, correspond à la chute et témoigne de l'extrême dégradation de la pensée. C'est parce qu'il est en quelque sorte imposé par l'enfance de la raison, qu'il a si longtemps et si universellement pesé sur le genre humain et qu'il écrase encore une grande partie des peuples.

On a de nos jours, et quelquefois dans les camps les plus opposés, dirigé de vives attaques contre le grand principe de la séparation de l'État et de l'Église, comme s'il créait l'antagonisme au sein de la société ou s'il détruisait la spiritualité et la dignité de l'État. Rousseau accuse hautement le Christ premier auteur de cette séparation, premier et seul fondateur d'une Église proprement dite, d'une société exclusivement vouée au culte et indépendante de toute organisation politique (1); l'auteur du *Contrat social* a été suivi en ce point par les saint-simoniens, par MM. Quinet, Proudhon et d'autres écrivains. Le principe n'en est pas moins entré profondément dans les lois comme dans la conscience publique, et l'on peut dire que rien désormais ne l'en arrachera. Il est étrange que la séparation de fonctions incompatibles de leur nature soit donnée comme une cause d'antago-

(1) *Du contrat social*, liv. IV, chap. VIII.

nisme et de division, quand elle est au contraire le triomphe du droit, un moyen d'ordre et de paix et par conséquent la vraie condition de l'unité. Que l'on prenne l'État lui-même : quoique les fonctions législative, judiciaire, exécutive, ne puissent pas y être absolument séparées, ne s'attache-t-on pas à les diviser, à empêcher qu'elles ne se concentrent dans les mêmes mains? Et cette division des pouvoirs est-elle regardée comme une cause de faiblesse et d'anarchie, ou comme la première condition d'un bon gouvernement? Rien n'empêche que l'Église et l'État, en restant séparés, soient animés du même esprit, et c'est la seule union essentielle. Quant à la dignité de l'État, elle ne saurait être plus grande que sous le régime de la liberté religieuse, le seul où l'État mérite vraiment le titre de protecteur de la religion · sous des régimes d'intolérance, comme celui du moyen âge, il n'en était que l'oppresseur.

Les partisans de la théocratie n'ont pas tort de désirer l'unité religieuse et d'en célébrer les avantages, que le spiritualisme démontre si clairement; nul doute, la diversité des cultes est une des plaies de l'humanité, un obstacle à la fraternité des individus et des peuples. Mais avant d'invoquer l'unité religieuse, il faut qu'il existe une religion; or, on ne saurait trop le redire, il n'existe de religion vraie, spirituelle, qu'avec la liberté des cultes, avec la séparation des Églises et de l'État. La liberté dans les limites de la morale sociale et la protection vigilante du droit religieux, tel est le seul chemin de l'unité.

III. — Droits et devoirs de l'Église dans ses rapports avec l'État.

Aux yeux de la loi, une Église est une association privée; par conséquent, elle tire toute son existence légale du droit individuel des membres qui la composent; elle ne possède par elle-même ni autorité civile, ni puissance coactive, ni droit de propriété; en un mot, elle n'occupe comme Église aucune place dans l'État, elle ne peut y avoir d'autre partage que la soumission, la sujétion. Nous allons démontrer, contre l'ultramontanisme et le faux libéralisme, que cette situation, si humble en apparence, est la condition absolue de l'indépendance des Églises comme des associations privées de toute espèce.

Pour mieux saisir les principes d'une matière encore si peu éclaircie, il convient de distinguer en chaque homme le membre de l'État ou le citoyen et le membre de l'Église ou le fidèle. Les rapports juridiques demandent la précision la plus exacte, elle est indispensable pour les déterminer. Déjà, dans le citoyen même, n'avons-nous pas eu à distinguer comme deux personnages, le membre du souverain et le sujet?

Formé de l'ensemble des citoyens, l'État ne connaît de personnalités juridiques subsistant par elles-mêmes que les individus; ceux-ci, parmi leurs droits naturels et civils, comptent le droit d'association, en vertu duquel ils doivent pouvoir librement constituer des Églises

et s'y livrer aux pratiques du culte. Sont-ils troublés dans l'exercice de ce droit, ils réclameront; mais en quelle qualité? Uniquement comme citoyens (ou comme hommes s'ils sont étrangers). Ils ne réclameront point comme fidèles, par exemple comme catholiques, comme protestants, comme juifs. La preuve, c'est que dans ce recours à la loi tout citoyen doit aider les réclamants, tout citoyen peut être juge des réclamations, indépendamment de son culte particulier. Le régime équivoque, transitoire des concordats, pourrait jeter quelque confusion dans les idées; encore, à le bien prendre, rentre-t-il sous la règle générale.

Prenons une société scientifique, une académie de physique par exemple. C'est aussi en vertu du droit d'association et conformément à la loi commune qu'elle s'est formée et qu'elle subsiste; d'ailleurs, ne possédant aucun droit civil qu'elle ne tire de ses membres, elle est, comme académie, complétement sujette ou nulle dans l'État. Que les membres se croient lésés ou opprimés, ils feront valoir leurs droits, non comme physiciens et au nom des principes de la physique, mais comme citoyens, au nom des principes de la justice et du texte des lois. Ici on comprend très-bien la distinction du savant et du citoyen : celle du citoyen et du fidèle n'est-elle pas exactement la même?

Une société scientifique par son objet reste étrangère à l'État; elle ne peut, au nom des vérités dont elle s'occupe, revendiquer une indépendance anarchique, une

juridiction civile, des propriétés, un partage de la puissance légale ; or, une Église fondée sur une doctrine surnaturelle ou révélée, pour un but céleste, éternel, est encore plus étrangère à l'État, elle n'y touche vraiment par aucun côté. Pour une association, se déclarer politiquement soumise, c'est se déclarer étrangère au domaine de la contrainte, à l'empire de la force : l'Église y est plus strictement obligée que les autres sociétés, parce qu'elle est de toutes la plus spirituelle (1).

Juridiquement, l'Église est dans l'État, ce qui revient à dire que l'État est un ou qu'il n'existe qu'une seule société juridique. L'Église n'est donc point une puissance du même ordre que l'État, et quand on parle du rapport des *deux puissances* pour les désigner l'un et l'autre, on emploie une expression équivoque, qui pourrait créer des malentendus. Il n'y a point en présence deux souverainetés, deux droits de justice.

Si l'on a compris la position de l'Église dans l'État, on y trouvera la plus haute garantie de sa juste indépendance, je dirai même de son inviolabilité. Elle devient inviolable, parce qu'elle est inaccessible. Dans un État à base naturelle, il ne peut s'élever de débat que sur le droit ; ce qui n'intéresse pas plus directement la religion que la physique ou la chimie, du moins quand les principes de la religion naturelle ne sont point en cause.

(1) Voy. Bordas, *Œuvres posthumes*, t. I, p. 351-384 et *passim*, et notre opuscule : *La sujétion temporelle des papes, solution de la question romaine*. Paris, 1862.

Chose admirable! l'État moderne peut être injuste par accident, il ne saurait être persécuteur; car il ne s'occupe point de dogme, mais de justice; il légifère, au nom du droit naturel, pour les Églises, et non pour telle Église en particulier..

Il est facile maintenant de déterminer les droits et devoirs de l'Église, ou pour mieux dire des Églises, des communions religieuses. Leur première obligation est de ne point sortir de la sujétion politique, de ne point aspirer à l'indépendance à une position théocratique, qui les mettrait en contact et en conflit avec l'État. Il faut qu'une société spirituelle reste spirituelle; elle change de nature, elle se dégrade si elle veut former un État dans l'État ou diriger les affaires publiques: dès ce moment, transformée en association politique, toujours près de la révolte et de la sédition, elle tombe sous la surveillance et la répression de l'autorité. Que chaque Église impose donc à ses membres la soumission comme fidèles, en les laissant, hors du temple, libres de leur conduite comme citoyens. L'accord tant cherché des deux puissances, comme on dit, ne peut être assuré qu'à cette condition.

En second lieu, chaque Église doit reconnaître la liberté et l'égalité des cultes devant la loi; autrement, elle se place hors des droits naturels, hors des conditions d'une existence juridique. En même temps que la soumission, l'Église doit donc prêcher au fidèle la *tolérance*, ou plutôt le *respect de la liberté religieuse;* prêcher

l'intolérance serait se mettre soi-même hors la loi. La tolérance civile est le respect du droit et nullement la tolérance de l'erreur ou une profession d'indifférence religieuse; nous l'avons démontré, l'État, en consacrant la liberté des cultes, ne met point sur la même ligne l'erreur et la vérité; il ne tolère lui-même aucune erreur, ou, ce qui revient au même, il ne tolère que les erreurs qu'il lui est impossible de connaître.

Sous ces conditions essentielles, chaque Église a le droit de se gouverner librement, d'élire, d'entretenir ses magistrats spirituels; elle règle sa police intérieure et exerce sur ses membres le droit de blâme, de censure, d'exclusion ou excommunication. Toute société spirituelle jouit de prérogatives analogues, lesquelles, d'ailleurs, n'entraînent ni privilége, ni incapacité civile.

La tolérance ou liberté civile des cultes est parfaitement compatible avec la prétention que toute croyance sincère doit avoir d'être la vérité, aussi bien qu'avec l'excommunication religieuse ; je veux dire qu'on peut pleinement reconnaître et vaillamment défendre dans l'État la liberté de conscience de ceux qu'on excommunie dans l'Église. L'excommunication est, avant tout, un acte de vérité et de sincérité; elle est naturellement réciproque entre ceux qui ne se font point les mêmes idées de Dieu et du culte qui lui est dû. Comment prier en commun si l'on est en désaccord sur la nature et les effets de la prière? Rien de plus intime que la communauté de culte, elle ne peut reposer que sur

une parfaite union de doctrine et de sentiments; la feindre quand elle n'existe pas serait consacrer l'indifférence religieuse. La tolérance civile est d'un autre ordre et repose sur d'autres bases; elle résulte d'une notion saine du droit individuel et du rôle de l'État; si elle établit quelque communion entre les citoyens, c'est une communion juridique, une entente sur les principes de la justice.

Le zèle religieux, pourvu qu'il soit éclairé, sera toujours le plus solide rempart de la tolérance. L'esprit vit de liberté, et qu'y a-t-il de plus profondément spirituel que le rapport à Dieu? L'âme religieuse abhorre l'invasion de la force dans le domaine des consciences; elle la repousse énergiquement pour soi; elle rougirait de la tourner contre les autres, elle croirait faire l'aveu de la faiblesse et de l'erreur de sa foi. C'est, au contraire, un appui chancelant pour la liberté que le scepticisme et l'indifférence; on protége mal ce qu'on méprise.

IV. — Des droits et devoirs dans les autres sociétés spirituelles.

Outre les Églises, nous avons reconnu comme sociétés d'ordre spirituel les sociétés de bienfaisance, les académies ou sociétés scientifiques et littéraires, les corporations enseignantes et même les sociétés artistiques, en tant qu'elles se proposent de cultiver le goût et d'adoucir les mœurs. Dans ces diverses associations, les droits et les devoirs, ainsi que les rapports avec

l'État, peuvent se déterminer sans peine par analogie avec les communions religieuses; aussi n'en dirons-nous que quelques mots.

En toute société intellectuelle doit régner la liberté, l'égalité, la fraternité de pensée, une souveraine indépendance de jugement avec un effort commun vers la science et la lumière ; l'union dans la vérité, dans l'enseignement et la propagation de la vérité, enfin le respect du génie et des travaux utiles au progrès de l'esprit humain. La diversité des sciences permet de concevoir une pluralité organique d'associations ou académies, fraternellement confédérées; tout homme réunissant à une instruction générale le goût d'une science particulière devrait se rattacher plus ou moins directement à quelqu'un de ces centres.

Là aussi on doit déplorer la division des intelligences, l'anarchie des systèmes, la multitude des erreurs, sans invoquer d'autres remèdes que l'examen, la libre discussion, l'infatigable recherche de la vérité : nous exceptons les attaques ouvertes contre le droit naturel, parce qu'alors la vie sociale elle-même est directement menacée.

L'académie, l'école, pas plus que l'Église, ne sont partie intégrante de l'État; il appartient seulement à celui-ci de protéger, de favoriser l'essor des sciences, des lettres, des arts, de l'instruction ; il lui appartient même d'exercer noblement la justice rémunérative, surtout pour la culture des hautes sciences, qui ne trouvent point dans les encouragements privés un suffisant appui.

Toutefois, il ne faut pas oublier qu'il n'existe pas plus de science que de religion d'État; en général, il conviendrait que les récompenses de cet ordre fussent décernées par les savants, les littérateurs, les artistes eux-mêmes, sous la garantie et la surveillance de l'autorité publique.

Ce serait ici le lieu de traiter des devoirs particuliers du savant, de l'écrivain, du journaliste, de l'artiste, du professeur. L'objet de ce livre ne comporte pas les détails; mais on ne saurait trop rappeler à ceux qui exercent les arts libéraux combien il est grand de travailler à l'éducation du genre humain, combien de vertus cet honneur impose, combien surtout le désintéressement est nécessaire pour ne pas tomber dans le plus honteux des trafics, celui des choses de l'âme. Il est juste que chacun vive de sa profession ; mais ceux qui cultivent les arts de l'esprit doivent surtout goûter les richesses de l'esprit et y chercher leur première et leur principale récompense.

V. — Des faux systèmes sur la morale politique et le droit religieux.

1° Du sensualisme nous avons vu sortir, comme conception sociale, l'individualisme ou le faux libéralisme; comment avec cette erreur constituer la société politique? Les notions de juste et d'injuste n'ayant point de fondement naturel, l'idée même de souveraineté s'anéantit; or, l'absence de souveraineté constituée c'est

l'*anarchie.* Il faut pourtant un lien aux hommes : le droit manquant, il ne reste que la force sans règle ou le *despotisme;* on doit le constituer d'autant plus fortement, qu'il a pour mission de comprimer une nature sauvage toujours prête à rompre ses digues. Le despotisme comme remède à l'anarchie, tel est le sommaire de la politique matérialiste et individualiste. Hobbes a tiré hardiment ces conséquences. Pour y échapper, quelques individualistes n'ont pas craint d'ériger en théorie l'anarchie même.

On imagine sans peine, dans un pareil système, ce que peuvent être les rapports de l'Église et de l'État. La religion n'étant qu'une maladie de l'esprit humain, la première liberté à protéger n'est plus la liberté des cultes, mais celle de l'athéisme. Et qu'on ne se fie pas à la tolérance de l'athée; la France l'éprouva en 1793 : l'hébertisme, le parti de l'athéisme anarchique, ayant surpris un moment le pouvoir, déchaîna contre le culte les outrages et la persécution.

Cependant le mépris de la religion peut se produire chez les chefs de l'État sous une autre forme; il leur inspira quelquefois la pensée de s'en emparer pour en faire un moyen de gouvernement. Le culte alors est asservi à l'État, créé ou du moins imposé par la loi civile : conception qu'on désigne quelquefois sous le nom de *césarisme*, en souvenir des prétentions des empereurs romains. Hobbes, le métaphysicien de l'individualisme, professe encore cette opinion.

2° Déduisons maintenant la politique du panthéisme social ou communisme. De l'abolition de l'individualité naît immédiatement le pouvoir illimité de l'État concentré dans une seule main ou l'*absolutisme monarchique*. Vouloir, comme certains publicistes, allier le communisme et le gouvernement républicain, c'est se mettre en lutte avec la nature des choses. La monarchie elle-même ne devient logiquement absolue que par son union avec un élément théocratique ou mystique, censé supérieur à l'individu et à la volonté nationale, et qu'on appelle improprement droit divin. On le retrouve, sous des formes plus ou moins effacées, dans toutes les théories *légitimistes*.

Le propre du communisme étant en général d'anéantir l'individu devant la société ou le gouvernement, le propre du communisme religieux sera d'anéantir le sacerdoce individuel devant le pouvoir hiérarchique. Que ce pouvoir soit absolu et concentré, s'il se peut, dans un seul souverain pontife, représentant et propriétaire de l'Église universelle, le système atteint sa perfection. Tel se présente l'*ultramontanisme*, sinon tout à fait dans l'histoire, du moins dans les théories des Maistre et des Lamennais. Sur ce modèle ont été fabriqués le pape des saint-simoniens et celui des positivistes.

L'absolutisme sacerdotal ne laisse subsister devant lui aucune indépendance des lettres, des sciences et des écoles ; il tend non moins invinciblement à subalterniser le pouvoir civil et à soumettre l'État à l'Église, pour

posséder souverainement l'un et l'autre. Alors règne la *théocratie*, et à la suite une intolérance d'autant plus épouvantable qu'elle ne se contente pas de régir les actes extérieurs, mais prétend dominer la pensée même et la conscience. Cette espèce de torture des âmes, ajoutée à la torture des corps, fut organisée au moyen âge, pendant le pervertissement de l'Église catholique, dans le sanglant tribunal de l'inquisition.

3° Dans le conceptualisme social ou conventionalisme, la souveraineté, comme les autres droits naturels, s'efface et tend à disparaître; il faut donc chercher au pouvoir politique un soutien extérieur, soit qu'on le demande à un contrat avec Rousseau, soit qu'avec l'école anglaise et doctrinaire, on le tire des faits et de l'histoire de chaque peuple.

Rousseau passe pour un des oracles de la démocratie et il s'efforce d'établir la souveraineté du peuple : au fond, il ne consacre qu'une fausse souveraineté et une fausse démocratie. A ses yeux, la souveraineté ne réside point primitivement dans la raison de l'individu, elle naît tout entière du contrat social. Par le consentement une fois donné, le citoyen s'aliène à l'État et n'a plus ni droit ni volonté propre. Il résulte du contrat, par une sorte d'opération magique, « un pouvoir absolu, sacré, inviolable », devant lequel l'individu abdique jusqu'à sa conscience (1). Rousseau retourne au com-

(1) *Du contrat social*, liv. I, chap. VI; liv. II, chap. IV; liv. IV, chap. II, etc. — Conf. *Le règne social du christianisme*, liv. IV, chap. II.

munisme antique. On accuse quelquefois les publicistes républicains, promoteurs du suffrage universel, de décréter la souveraineté du nombre : le reproche n'atteint pas la vraie démocratie, qui ne reconnaît dans le peuple comme dans l'individu que la souveraineté de la justice; mais on ne peut en exempter la souveraineté factice et conventionnelle de Rousseau, avec son *droit purement humain*, relatif, variable, fugitif comme la volonté de l'homme.

Le contrat social peut être rangé parmi les abstractions plutôt que parmi les faits. Prenant une base également extérieure, mais plus historique, d'autres partisans du conventionalisme soutiennent que, pour dégager l'autorité légitime, il ne s'agit que de constater en chaque pays les opinions, les partis, les forces existantes et de les organiser, de les équilibrer, en faisant à chacune sa place dans le jeu compliqué des pouvoirs et des institutions.

Tel est l'esprit du *constitutionalisme anglais* et de ce qu'on a nommé en France le *doctrinarisme*. Quoiqu'elle s'enveloppe de formes magistrales, cette école est par essence ennemie des droits et des principes rationnels; elle n'en veut que déduits de l'observation, de la tradition; elle justifie tous les faits, légitime tous les pouvoirs et plie sans peine aux événements ses complaisantes théories. M. Guizot, qui oppose la souveraineté de la raison à la souveraineté du peuple, professe ouvertement que « la souveraineté de droit

n'appartient à personne (1); » ce qui consacre l'*empirisme politique*. Les doctrinaires ont beaucoup attaqué Rousseau sans aller au fond de ses erreurs; mais philosophiquement ils appartiennent à la même école et ils faussent plus profondément encore que lui l'idée de souveraineté.

Religieusement, le conceptualisme social dénature l'Église quand il ne la supprime pas tout à fait; il ne garde qu'une ombre de sacerdoce, un sacerdoce conventionnel, qui se fait et se défait par le vote des majorités. L'Église alors devient une école de philosophie, et le culte un pur enseignement moral. Ne reposant point sur des principes certains, l'Église et l'État n'ont plus de rapports naturels que la raison détermine; ils se lient par des contrats, des compromis, où l'un et l'autre laissent quelque chose de leur indépendance. Il en résulte un mélange de césarisme et de théocratie, tel à peu près qu'on le trouve dans l'*anglicanisme* et dans le régime arbitraire des *concordats*, né de la conspiration des papes et des rois contre les primitives libertés des Églises et en particulier de l'ancienne Église gallicane, qui eut l'honneur de donner son nom, le *gallicanisme*, au système de la liberté religieuse (2).

(1) *Cours d'histoire moderne*, années 1820-1821, p. 75-79 et *passim*.

(2) Sur le gallicanisme, dont les théocrates et les libéraux anarchistes ont donné de si fausses idées, voyez l'Étude que nous avons insérée dans les *Essais sur la réforme catholique*.

CHAPITRE IV.

DEVOIRS DE FAMILLE.

I. — Loi naturelle de la famille. L'amour et le mariage.

Quoiqu'il soit de l'essence de toute association d'être cimentée par une affection mutuelle, on conçoit que le développement et en quelque sorte la culture des affections puissent devenir l'objet propre d'une société particulière. Telle se présente celle que fait naître le plus ardent des sentiments humains, l'amour; par le mariage il crée la famille, école et centre de toutes les affections.

Là se fait l'éducation du cœur, et en donnant au sentiment sa puissance, le mariage achève de former l'homme pour la société générale. L'éducation du cœur nous paraît être le premier, le grand objet de la famille; créée par l'amour, elle ne cesse pas d'être une société d'amour. La procréation des enfants n'est pas un but moins naturel, mais il doit être considéré comme une suite et une dépendance du premier.

Le sujet que nous entamons est important autant que délicat; essayons, à travers les misères actuelles, de nous élever jusqu'à la loi primitive, jusqu'à l'idéal. C'est toujours de là que la morale doit partir, parce que c'est là qu'il faut tendre sans cesse.

Nous savons que Dieu a partagé entre les sexes

des qualités et des aptitudes diverses, dont la réunion constitue l'humanité complète. Dans ce partage, et pour ne tenir compte que des différences les plus considérables, l'homme, nous l'avons dit, a reçu la souveraineté de la volonté et de l'intelligence ; la femme, la souveraineté de l'amour. Un partage analogue se remarque pour les qualités physiques. Il n'en résulte pour aucun des deux sexes, ni supériorité, ni infériorité absolue, mais, dans une diversité de dons également excellents, une même dignité, une même grandeur de destinée. Tour à tour supérieurs et inférieurs à certains égards, les deux sexes se valent comme ils se complètent dans leur opposition harmonique.

Dans de fortes et intéressantes études sur la femme, mais où l'état de déchéance est trop souvent pris pour l'état naturel, M. Proudhon a écrit : « La femme n'est pas seulement autre que l'homme, elle est autre parce qu'elle est moindre, parce que son sexe constitue pour elle une faculté de moins. » Mais le sexe de l'homme le prive aussi de certaines qualités, comme il lui en assure de particulières. Le même auteur fait de la beauté l'apanage exclusif de la femme, et après l'avoir rabaissée à l'excès, il finit par l'ériger en idole. C'est encore une erreur. La beauté virile diffère de la beauté féminine sans lui être inférieure, et ce qui l'emporte sur l'une et sur l'autre, c'est la beauté du couple humain, où la noblesse de l'homme se marie à la grâce de la femme.

L'humanité se constituant dans son intégrité par

l'union des sexes et sa perpétuité d'ailleurs y étant attachée, le mariage se présente comme la destination et le devoir de tous les membres de l'espèce; ce que l'amour, dans un jeune cœur, a de spontané, de pur, de généreux, marque le vœu de la nature. Quand tout est pur, l'amour l'est aussi; il enseigne le dévouement, il transforme l'existence, il coule comme une séve féconde dans toutes les puissances de l'âme et du corps. Selon l'ordre naturel ou idéal, le premier amour est aussi le dernier, l'unique; il ne trompe ni ne peut être trompé. Sous son attrait chaste et vainqueur, chaque âme cherche la moitié de son âme, la reconnaît et s'y attache pour jamais.

L'amour vrai commence par être spirituel, virginal. Pendant qu'il dure ainsi, le jeune homme et la jeune fille apprennent à se connaître comme *fiancés :* printemps de l'amour, paré d'un riche espoir.

Soit avant, soit pendant le mariage, l'amour vrai est toujours chaste. En général, la *chasteté* est la vertu qui, dans les rapports des sexes, maintient l'empire naturel de l'esprit sur le corps; elle règle l'usage comme l'abstention. Le chaste qui s'abstient est continent : la *continence* est une espèce de la chasteté.

Les fiancés vivent sous la loi de la continence absolue; la modestie et la pudeur les entourent d'une pure auréole. Quand l'amour spirituel, développé, associe enfin les sens à sa plénitude, alors se forme naturellement la société conjugale ou le mariage.

On peut définir le *mariage* : l'union complète, libre, solennelle, indissoluble, d'un seul homme et d'une seule femme, pour assurer leur perfection individuelle ainsi que la perpétuité de l'espèce. Le seul mot d'union complète dit tout et renferme la définition entière. Le mariage est plus qu'un contrat, c'est le don de soi, mutuel et sans réserve, que deux êtres se font l'un à l'autre; c'est pour ainsi dire la formation d'une seule personne, d'un seul moi, par la fusion des âmes et des corps, par l'entière communication des pensées, des sentiments, des biens et des avantages de la vie. Le consentement mutuel et Dieu pour témoin d'un éternel engagement, voilà la première et la plus essentielle condition du mariage. Il a par lui-même, et quand il serait contracté par deux individus dans une île déserte, un caractère naturellement religieux.

Toute contrainte, toute influence étrangère doit être bannie d'une si intime union; dans l'état idéal, l'amour, guidé par la vertu, présiderait seul à sa naissance. Mais, quoique essentiellement formé sous les auspices de Dieu, par le mutuel amour, le mariage n'en doit pas moins revêtir un caractère social, par conséquent public et solennel. Il crée une nouvelle unité morale, que tous doivent connaître, parce que tous doivent la respecter et la garantir. Ainsi la solennité des noces a quelque chose de nécessaire et d'auguste, et le caractère religieux de l'État lui donne qualité pour y intervenir; elle imprime à l'engagement une sanction nouvelle : toute

infraction, de la part des époux ou de tous autres, serait regardée comme un sacrilége social. Si la puissance civile, quoique confirmant le mariage, ne le crée pas, à plus forte raison une Église ne forme pas ce premier des liens sociaux, sans quoi elle dominerait les individus et les États; elle peut seulement y joindre une bénédiction religieuse (1).

L'union complète, spirituelle et corporelle, ne peut s'établir que d'un seul homme à une seule femme; le mariage est monogamique de sa nature. La génération, qui en est le terme, résulte de deux seulement : cela tranche la question. L'intérêt des enfants, l'unité de la famille n'exigent pas moins la monogamie.

Toutes ces raisons ensemble consacrent l'indissolubilité. L'union complète peut-elle cesser d'être, et celle qui cesse d'être a-t-elle jamais été complète? Assurément personne ne contestera qu'elle ne forme du moins une condition idéale, par conséquent un devoir de la loi naturelle.

II. — Société conjugale : droits et devoirs de la loi naturelle.

Le mariage contracté, les droits et devoirs des époux sont ceux de toute association en général, mais modifiés par la nature particulière de la société conjugale.

(1) Les vrais principes sur cette matière délicate ont encore été donnés par Bordas. (Voyez particulièrement *Œuvres posthumes*, t. I, p. 345-46, et *Réforme catholique*, p. 431.)

1° *Devoirs de liberté.*— Au sein de la plus intime union, la personnalité subsiste pour en faire le charme et le prix. Que les époux se respectent et s'honorent; qu'ils placent dans ce mutuel respect la première garantie de leur amour et le gage de sa durée. Le rempart de la personnalité, la condition du respect, c'est la chasteté. Que le lit conjugal reste sans tache; tout excès de la chair deviendrait le tombeau de l'amour, comme de la vraie et pure volupté.

La pensée, la conscience restent également libres des deux côtés et doivent s'accorder sans contrainte.

2° *Devoirs d'égalité.*— Le mari et la femme n'ont point les mêmes fonctions, mais ils en ont d'équivalentes; ils se reconnaissent mutuellement la supériorité relative attachée à leur sexe et la partagent en la reconnaissant. La femme, sans abdiquer sa personnalité, veut et pense en quelque sorte par son mari; le mari aime et sent par sa femme; l'un fortifie et protége, l'autre inspire et récompense. Le mari a l'initiative de l'action et l'empire du dehors; la femme garde et embellit le foyer, où elle siége en reine.

3° *Devoirs de fraternité.* — Le respect dans la liberté, la mutuelle reconnaissance de la spécialité ou supériorité sexuelle, préparent la plus sainte et la plus douce communauté : communauté des âmes, communauté des corps, communauté des biens. Elle repose sur la *fidélité* et l'*intimité*. Le devoir de fidélité embrasse l'âme comme le corps; celui dont le cœur se laisse séduire

au dehors a déjà trahi son serment et commencé d'être adultère. Le devoir d'intimité consiste à tout communiquer : pensées, projets, désirs. Rien n'égale la douceur de ce perpétuel épanchement ; rien ne doit le borner entre de dignes époux. L'amour même reçoit de cette habitude d'un épanchement sans réserve une plénitude, une consommation de la confiance et de l'intimité, qui caractérise l'*amour conjugal* et le distingue du sentiment qui unit les fiancés.

Quant à la communauté des biens, elle est naturellement absolue dans une association si complète. La raison et le sentiment sont également choqués quand il faut distinguer des propriétés de la femme et des propriétés du mari.

La procréation est le terme et le sceau de l'union. Les époux produisent en se donnant : fécondité naturelle du dévouement. La famille s'est complétée ; avec les enfants surviennent de nouvelles joies, d'autres rapports et d'autres devoirs.

III. — Devoirs respectifs des parents et des enfants ; devoirs des frères entre eux. Généralité rationnelle des sentiments de famille.

Déjà la pensée d'un tiers qui leur devra l'existence était présente à l'union des époux ; élevés maintenant à la dignité auguste de père et de mère, ils sentent redoubler, dans le fruit commun de leur amour, leur respect et leur affection mutuelle. En même temps, ils

se reconnaissent liés envers le nouvel être, qui est comme un prolongement de leur propre existence : c'est sous leurs auspices, par le fait de leur volonté, qu'il est venu au monde; ils ne peuvent laisser leur œuvre inachevée. Le complément moral et physique de l'existence, l'*éducation* dans le sens le plus général, voilà le droit fondamental de l'enfant : toutes les obligations des parents s'y rattachent.

Mais quelle idée se faire de l'éducation dans un état vraiment naturel? Sans se perdre dans les suppositions et les rêves, on peut du moins prendre pour certain que l'enfance ne serait pas ce qu'elle est aujourd'hui : les souffrances, les maladies, l'ignorance profonde, les passions de ces pauvres petits êtres offrent évidemment quelque chose d'anormal, de contraire à l'ordre primitif et divin. Sains de corps et d'esprit, ornés d'une entière innocence, intérieurement unis à Dieu, nés dans la liberté et la lumière, les nouveaux membres de l'humanité, on n'ose plus dire les enfants, penseraient, parleraient, agiraient spontanément et se trouveraient dès l'origine en possession de leur personnalité. Dans cet état, que leur manquerait-il et qu'auraient-ils à attendre de leurs parents et de la société? Ils auraient encore besoin d'en recevoir la tradition de la vie sociale. Les parents devraient au moins à l'enfance cette initiation. Ils sont ses guides et ses protecteurs naturels; comme chefs ou princes de la famille, ils lui doivent surtout l'éducation morale par l'exemple

de leurs vertus. Qu'ils continuent à se donner, à se dévouer tout entiers, jusqu'à ce qu'ils aient achevé de former un homme.

La femme, chez qui prédomine l'élément affectif, est spécialement chargée de l'éducation du cœur; le père dirige l'esprit, forme le caractère. Pour cultiver chez l'enfant la vie sociale, l'éducation domestique et l'éducation en commun se marient dans une juste proportion.

Quant à l'enfant, ses devoirs envers ses parents se ramènent à deux principaux : l'un transitoire, la docilité ; l'autre permanent, la piété filiale.

1° La *docilité* est la disposition à recevoir l'éducation. L'enfant la doit à ses parents, ses initiateurs à la vie; devoir qui dure autant que l'initiation et finit avec elle.

2° C'est à ses parents, après Dieu, que l'enfant doit l'existence; ils ont, par rapport à lui, quoique secondairement, la qualité de principe : il leur doit donc quelque chose de ce mouvement par lequel la créature rapporte son être au souverain Auteur de tout, une affection mêlée de respect et de reconnaissance, offrant de l'analogie avec le sentiment religieux; ce qu'exprime le terme de *piété filiale*. Ce rapport ne pouvant être aboli, le devoir de piété filiale est permanent. Il suppose quelque subordination, sans impliquer nulle inégalité; l'enfant ne peut pas faire qu'il n'ait reçu de ses auteurs l'humanité, ce qui établit une subordination naturelle envers eux; mais il n'a pas reçu une humanité moindre ou différente, ce qui maintient l'égalité essentielle.

Ainsi, dans la théologie chrétienne, le Fils, quoique subordonné en quelque sorte au Père, de qui il reçoit tout, à qui il rapporte tout, ne lui est pas moins égal par l'identité de nature.

Il en résulte que dès l'origine il existe entre les parents et les enfants une société véritable, par conséquent des rapports de liberté et même, en quelque manière, d'égalité aussi bien que d'affection. Cette société des parents et des enfants est la seconde qu'offre la famille.

La troisième et dernière est celle des enfants entre eux. L'union des frères est une amitié naturelle, comme l'amitié est une fraternité de choix; rien ne doit l'altérer, ni séparation de sentiments, ni séparation de biens ou d'intérêts. C'est avec raison que l'on a choisi le terme de fraternité, pour exprimer ce que le lien social offre de plus intime et de plus doux.

Aux trois sociétés que renferme la famille, celle des époux, celle des parents et des enfants, celle des frères et sœurs, correspondent trois ordres d'affections : entre les époux l'amour conjugal, puis l'amour paternel, maternel, filial, puis l'amour fraternel. Ces trois sortes d'amour ont leur caractère propre et exclusif, qui en défend comme un crime la promiscuité. Il n'est pas besoin d'insister sur l'incompatibilité sexuelle entre les parents et les enfants; elle existe également entre frères et sœurs. « Les causes de cette incompatibilité, dit M. Proudhon, sont : l'habitude et la familiarité domestique... ; l'amitié fraternelle contractée de bonne heure

sous l'influence de la pudeur et du respect familial...; la ressemblance de caractère, d'esprit, de tempérament...; la répugnance du sang, qui demande avec force un croisement... Plus, dans la famille, les mœurs seront chastes, l'affection sincère, l'habitude des personnes prolongée, plus l'idée d'amour entre le frère et la sœur y paraîtra horrible; et l'on peut poser en aphorisme que les races incestueuses sont des races d'iniquité. »

Les familles ne sont point destinées à rester dans l'isolement ; à mesure que les enfants deviennent pères à leur tour, chaque famille se développe par consanguinité et se mêle aux autres par des liens d'affinité. Nul privilége, nul préjugé de sang ne doit arrêter ce mélange. Les différentes familles ont sans doute leurs traditions et leur histoire, leurs intérêts, leur esprit propre, dont elles ont le droit de tenir compte; il est bon qu'elles gardent le culte des aïeux, qu'une émulation de vertu et d'honneur s'établisse entre elles; mais un rapport d'égalité, d'affection mutuelle et fraternelle lie les familles comme les individus et ne doit recevoir aucune atteinte. C'est par la loi de justice que chaque groupe se rattachant aux autres groupes, les cités aux cités, les peuples aux peuples, le genre humain ne doit former qu'une seule et immense famille.

Dans l'institution de la nature, loin d'être un obstacle à la société générale, la famille y prépare directement par tous les sentiments qu'elle inspire. On n'a pas

assez remarqué le caractère essentiellement social des sentiments de famille.

1° Tout en bornant l'intimité sexuelle aux seuls époux, l'amour conjugal tend à une véritable et pure universalité. Le mari dans sa femme apprend à respecter et à aimer toutes les femmes, la femme, à respecter et à aimer tous les hommes dans son mari : par là les deux sexes se complètent dans l'ensemble comme dans chaque couple. Il en naît un rapport délicat, tendre, respectueux, dont la chevalerie, malgré ses abus, peut donner quelque idée.

2° Par la même analogie d'affection, l'amour paternel et maternel tend à relier tous les parents à tous les enfants, et l'amour filial, tous les enfants à tous les parents; quand cet effet ne se produit pas, on peut être certain que le cœur est étroit ou dépravé. Ici vient encore se placer le respect pour les vieillards et, dans un autre ordre, le respect pour les grands hommes, les saints, les héros de vertu et de dévouement.

3° L'amour fraternel, appris au foyer domestique, irradie également au dehors : toutes les personnes de même âge se traitent en frères et en sœurs. Les travailleurs d'une même profession, les membres des diverses associations trouvent aussi un modèle dans l'union des frères.

Ainsi, en fait d'affection, et par conséquent en fait de société, tout découle de la famille et tout s'y ramène.

IV. — Loi dérivée. Des relations qui précèdent et préparent le mariage. Du célibat.

La vie affective, l'amour, la famille ne sont point à l'abri de la corruption qui a flétri la nature humaine. C'est un triste chapitre de la tératologie morale.

Les rapports des sexes sont souillés d'infâmes excès, dont le nom seul fait horreur : l'inceste, le viol, le stupre, l'adultère, l'abus de son propre sexe, la prostitution. Une sorte de fureur possède le genre humain ; à la suite marchent les inimitiés, les trahisons, les homicides. En vain l'esprit survivant du paganisme traite les rapports des sexes avec une légèreté coupable ; en vain des chants profanes vantent les douceurs du libertinage, les romans obscènes les étalent, les romans plus ou moins honnêtes s'ingénient à les pallier ; la plus grande somme peut-être des maux de notre espèce coule de cette source empoisonnée.

Longtemps le genre humain sembla ignorer les saintes lois de la famille. Aux yeux du moraliste comme du législateur antique, la femme était une créature inférieure ; on en était venu à séparer les sexes, à enfermer la femme, à investir les chefs de la famille du droit de vie et de mort sur l'épouse comme sur les enfants. De ce régime destructeur de la famille et des sentiments naturels, les nations modernes commencent à se relever progressivement aux libres et pures affections de l'état primitif.

Considérons, en premier lieu, les rapports des sexes avant le mariage.

La fièvre de l'adolescence éclate, plutôt physique chez le jeune homme, plutôt d'imagination, mais non moins dangereuse et peut-être avec plus d'obsession encore chez la jeune fille. Ce sont comme deux périls qui vont l'un au-devant de l'autre; ce n'est pas trop, pour les conjurer, des secours réunis du travail, de l'étude, de la religion. Qu'on écarte tout ce qui hâterait la puberté. La lecture des romans est dangereuse à cet âge et surtout pour la femme; M. Proudhon ne fait pas grâce aux romans honnêtes. « Tout écart produit par l'amour, en quelque sens que ce soit, est mauvais, immoral. Il trouble l'âme, il amollit le caractère, fait perdre la liberté... Pour toutes ces raisons, je ne fais pas de différence entre les romans honnêtes et les ouvrages obscènes; je les réprouve tous également (1). »

Sans doute il faut des distractions, des plaisirs appropriés à chaque âge; il faut même des réunions où les jeunes gens des deux sexes puissent apprendre à se connaître; mais on ne saurait y apporter trop de soins et de vigilance. Qui pourrait tolérer la licence et l'immodestie des danses actuelles, surtout de tant de bals publics, devenus des scandales publics? Les parents y mettent la plus criminelle négligence. Les amusements

(1) *De la justice*, t. III, p. 325.

qui réunissent les deux sexes cesseront d'encourir l'anathème du moraliste, quand le père et la mère de famille se feront un devoir d'y être présents, quand le magistrat et le ministre du culte pourront y assister avec convenance. Là paraîtrait dans sa grâce innocente la pudique fiancée, et le respect serait le premier sentiment qu'elle éveillerait autour d'elle.

L'amour, le mariage et la famille restent la destination normale de l'homme et de la femme ; mais dans la présente condition de notre espèce, la règle souffre des exceptions légitimes. D'abord il est des infortunés à qui les infirmités, les maladies, les souffrances interdisent le mariage ; en règle générale, quiconque n'est pas en état d'avoir une postérité saine doit y renoncer. Il semble que le sort en dispense également ceux dont le cœur a été prématurément flétri par la perte de personnes aimées ou par d'autres circonstances malheureuses. Enfin le célibat volontairement choisi en vue d'un plus entier dévouement au service de Dieu et de l'humanité peut passer pour une paternité spirituelle et supérieure, qui supplée avec avantage la paternité ordinaire : il semble toutefois que, par le progrès de la civilisation, le mariage doive pouvoir de plus en plus se concilier avec toute espèce de dévouement et les motifs de célibat volontaire se restreindre.

A part ces dispenses légitimes, le mariage demeure un devoir commun. Que les jeunes gens des deux sexes apprennent de bonne heure une destination qui influe

sur la vie entière ; que leur âme y soit préparée par la culture morale des sentiments, culture délicate, mais peut-être trop négligée. Avant tout, qu'on établisse dans leur esprit l'idée vraie du mariage, de son importance, de son caractère religieux, de ses devoirs augustes et sacrés : cette idée donnera de la gravité à leurs pensées, les préservera des entraînements funestes et de ces désordres qui commencent par des plaisirs trompeurs et finissent par la ruine de l'âme et du corps. Combien la dignité, la personnalité humaine, la paix des familles s'y trouvent intéressées ! Que de mortelles atteintes elles reçoivent inévitablement de ces unions fortuites, passagères, à la manière des animaux, qui n'engendrent que la misère et la honte, qui avilissent les individus et font dégénérer l'espèce !

Le fond de l'amour vrai, c'est le mutuel dévouement ; il vient de l'âme et y puise des conditions de pureté et de perpétuité. Au contraire, l'amour physique ou des sens, s'il règne seul, est aussi volage qu'il est honteux ; l'amour romanesque ou d'imagination y tient de plus près qu'on ne croit ; il est frappé de la même inconstance et mène presque toujours aux mêmes infamies. « L'amour, dit M. Proudhon, est la plus puissante fatalité au moyen de laquelle la nature ait trouvé le secret d'obscurcir en nous la raison, d'affliger la conscience et d'enchaîner le libre arbitre : » à notre avis, l'anathème ne tombe que sur l'amour physico-romanesque, mais alors il est très-mérité. Si le genre humain renaît au

bonheur, il le devra surtout au règne général de la chasteté, condition de l'amour des âmes.

Marquons ici une règle importante pour la direction du cœur. Les affections naturelles devant toujours se soutenir et même s'accroître par leur union, l'on peut juger par là des sentiments qui sont bons, conformes à l'ordre, et de ceux qui ne le sont pas. Jeune homme, jeune fille, défiez-vous de tout attachement, je ne dirai pas qui vous ferait rougir devant un père, une mère, mais seulement qui tendrait à vous détacher d'eux, à vous les rendre moins chers.

L'amour des âmes, qui se résout en dévouement, est la première condition pour contracter mariage ; la première après la vertu, cela va de soi. Quand on blâme les *mariages d'inclination*, quand on invoque contre eux l'expérience, on l'entend sans doute d'une inclination exclusivement fondée sur l'attrait des sens et les illusions romanesques, car enfin des époux ne peuvent se passer d'affection et il faut que leur personne leur soit mutuellement agréable. L'harmonie des caractères est indispensable et doit passer avant la beauté et tous les avantages physiques. L'harmonie des âges se lie à la précédente et n'importe pas moins; s'il convient que l'homme soit un peu plus âgé, l'union de la jeunesse et de la vieillesse répugne et présente je ne sais quoi qui ressemble à l'inceste ou au stupre. L'intérêt matériel ne peut être négligé, car il faut des ressources suffisantes pour fonder une famille ; mais on ne saurait trop flétrir

ce qu'on appelle des *mariages d'argent*. Dans ce trafic, où l'une des parties achète et l'autre se vend, la morale ne peut voir qu'une forme de la prostitution.

En général, point de mariages précoces ni précipités; il faut une maturité de raison et du temps pour se connaître. Dans quelques pays, l'usage impose comme noviciat de longues fiançailles; plus souvent la hâte des parents fait du mariage une surprise : cela répugne à un si solennel engagement. Comme gage de maturité, un publiciste contemporain voudrait faire décider par la loi que « l'homme, avant vingt-six ans révolus, la femme, avant vingt-un ans, ne peuvent contracter mariage. » A cause des illusions et des entraînements de la jeunesse, il convient que la famille intervienne dans le consentement, sans contraindre ni opprimer l'inclination.

La loi civile, dans son ordre, est la protectrice du droit familial, la gardienne des mœurs ; elle protége le mariage et ne doit consacrer aucune autre forme d'union. Il lui appartient de réprimer sévèrement toute atteinte publique aux bonnes mœurs, de refouler et d'extirper la prostitution, de punir toute incitation au libertinage et à la débauche. Aujourd'hui ces devoirs de l'État ne sont point suffisamment remplis; par exemple, les gravures obscènes, les romans licencieux ne sont pas poursuivis comme ils devraient l'être ; tandis que la police s'arme d'une excessive sévérité contre les hardiesses politiques et sociales, elle tolère des écrits,

des chants, des tableaux, des spectacles, des danses qui font rougir la pudeur et fomentent la corruption.

V. — Suite de la loi dérivée. Devoirs mutuels des époux. De l'autorité maritale.

L'union des époux est physique et morale.

Quant à la première, plus elle sera chaste, plus elle se rapprochera de la pureté et de la dignité de l'état primitif. Montaigne s'étonne ou feint de s'étonner qu'on n'en parle pas sans quelque honte : c'est que la chasteté naturelle, la domination de l'esprit sur les sens n'est plus entière, et ici une honte plus grande serait de ne pas rougir. Que toujours l'intime personnalité des époux soit sauvée par le mutuel consentement, sans contrainte comme sans caprice, ainsi que l'enseigne l'Évangile (1). De nos jours, par crainte de l'excès de population, on ose recommander aux époux une prudence infâme et des unions stériles ; c'est au nom de Malthus que ses disciples, MM. Dunoyer, J. Garnier, etc., professent ces turpitudes : pour prévenir la misère, les malthusiens ne comptent pas sur la justice, ils évoquent l'impureté. M. Proudhon leur a opposé la Bible et la conscience et a énergiquement vengé la pudeur publique : avec tout son éloignement du christianisme,

(1) I Cor., VII, 2-5. Les casuistes ont surchargé ce passage de faux et indécents commentaires.

le paradoxal défenseur de l'*anarchie* se montre plus chrétien que ses adversaires.

Au moral, l'union conjugale demande une grande *déférence* et *indulgence mutuelle;* sans de perpétuelles concessions il est impossible que des êtres imparfaits se touchent de si près et entretiennent une société indissoluble. Que les jeunes époux prennent de bonne heure des habitudes de déférence et l'esprit de mutuel sacrifice; qu'ils éloignent comme un fléau toute cause de dissentiment. En tout, ce sont les commencements qui importent; pour peu que les amours-propres viennent à se heurter, la discorde et les querelles empoisonnent les unions les mieux assorties.

Il faut, dans la société conjugale, un moyen de prévenir, s'il se peut, les dissentiments, et en tout cas de les terminer s'ils viennent à naître; ce moyen, l'*autorité maritale* le fournit naturellement. A moins de rompre au premier désaccord, ou de chercher un arbitre hors de la famille, ce qui violerait l'intimité des époux, il est nécessaire qu'un premier entre égaux soit constitué parmi eux, qu'il soit reconnu d'avance et investi d'un pouvoir pratique décisif. Or, cette nécessité étant admise, le choix s'indique de lui-même; dès qu'il s'agit de pouvoir, de commandement, ce qui est du ressort de la volonté et de la raison, la spécialité sexuelle désigne l'homme, il ne saurait y avoir de doute sur ce point. On attaque quelquefois l'autorité maritale au nom des droits de la femme, c'est ne point entendre la question;

il n'est pas difficile de prouver que l'autorité maritale, indispensable à la famille, n'attente en rien à la personnalité et à la dignité de la femme, ni par conséquent à l'égalité essentielle qui est la loi première de la société conjugale.

D'abord, l'autorité du mari, comme l'obéissance de la femme, est de l'ordre pratique et ne concerne que les actes extérieurs. La femme n'enchaîne pas sa pensée ; ce qu'elle a promis, ce n'est point de croire, mais d'obéir ; elle se gardera de livrer sa conscience, ce bien inaliénable qui ne connaît ni maître ni directeur. Ce qu'on nomme *direction spirituelle*, fût-ce celle d'un François de Sales, d'un Bossuet, nous a toujours paru une pratique équivoque et, en tant qu'elle substituerait complétement la conscience du directeur à celle de la personne dirigée, une pratique radicalement immorale. Je parle de la direction et non de la confession, qui est d'un autre ordre, quoiqu'on les confonde souvent. Le mari doit respecter dans sa femme la liberté de croire et de penser. Assurément, si l'on ôte la communauté de foi, principalement de la foi religieuse, l'union s'altère, et on ne peut disconvenir que les *mariages mixtes* laissent quelque chose à désirer ; mais la communauté de foi reste toujours volontaire et si l'un des conjoints vient à changer de conviction, de religion, l'autre n'a point le droit d'y mettre obstacle. On ne saurait à cet égard réclamer une trop rigoureuse égalité entre la femme et le mari.

En second lieu, la loi morale trace à toute autorité des bornes infranchissables. Si le mari tentait d'avilir la femme, s'il lui commandait d'impures complaisances ou toute autre action criminelle, son devoir serait de résister et au besoin d'opposer l'excommunication conjugale ou séparation.

Enfin, l'autorité maritale a son domaine et son étendue propre, dont elle ne doit pas sortir. Par exemple, si l'on conçoit qu'un mari ait le droit de contrôler les dépenses de sa femme, il serait odieux autant que ridicule qu'il prétendît régler en maître la couleur ou la forme de ses vêtements. Tout ce qui de la part de l'homme sent l'arbitraire ou la dureté, est ignoble.

C'est pour le maintien de la famille, dans l'intérêt de l'union, par conséquent dans l'intérêt surtout de la femme, mobile, passionnée comme elle est, que l'autorité maritale est établie. Que la femme accepte donc une *obéissance* nécessaire, qui ne blesse en rien l'intimité des rapports conjugaux ; l'Évangile et le Code la lui prescrivent à bon droit. Moins la femme disputera à l'homme le titre de chef de la famille et le respect qui y est attaché, plus elle gardera elle-même sa supériorité propre et l'autorité de l'affection qu'elle ne doit jamais se laisser ravir.

Le mari peut manquer dans le commandement, comme la femme dans l'obéissance : l'indulgence et le pardon y pourvoient, à moins d'excès d'une intolérable gravité. Il ne reste alors que le remède extrême de la séparation.

Elle fait cesser la communauté de corps et de biens, l'autorité et l'obéissance; mais doit-elle aller jusqu'au *divorce complet*, entraînant pour les deux conjoints la faculté de former de nouveaux nœuds ? Ce serait violer a loi naturelle du mariage. L'homme et la femme ne peuvent s'unir sans plus de conséquence que des brutes, et il y a, dans le mariage des divorcés, une sorte de retour à la polygamie qui blesse la pudeur publique. L'unité de la famille et l'intérêt des enfants souffrent également du divorce (1). Alors même qu'il serait toléré civilement, le divorce ne devient pas moralement irréprochable, et il serait humiliant pour une nation d'y revenir quand elle l'a une fois effacé de ses lois.

L'indissolubilité est tellement de l'essence du mariage que l'opinion a toujours honoré chez les veufs et veuves la fidélité persévérante à un premier lien et le renoncement aux secondes noces. Ici toutefois l'intérêt de la pudeur ne réclame pas avec la même force, et celui des enfants peut quelquefois gagner au lieu de perdre. Aussi la plupart des moralistes n'ont-ils pas condamné les secondes noces, tout en jugeant préférable un veuvage passé dans la continence et la dignité d'une vie que remplissent des devoirs sérieux.

(1) Voyez, pour les développements, *Le règne social du christianisme*, liv. II, chap. V.

VI. — Devoirs des parents et des enfants. De l'autorité paternelle. De la domesticité.

Ce que la loi dérivée ajoute à la loi naturelle pour les rapports des parents et des enfants, concerne également l'*autorité pratique* et l'*obéissance*. L'autorité du père et de la mère est encore plus nécessaire que celle du mari, elle est aussi plus étendue, à cause de la faiblesse physique et morale de l'enfant; elle peut être sanctionnée, surtout dans les premières années, par des punitions sensibles, tandis que l'emploi de ces moyens dans la société conjugale aurait quelque chose de sauvage.

A part ces différences, nous pensons que l'autorité paternelle est soumise aux restrictions générales qui limitent toute autorité humaine. Bornée par son objet comme par les lois de la morale, elle doit encore rester purement extérieure ; le père et la mère ne peuvent régir que le dehors, sans dominer la pensée. Négligeons la toute première enfance, où la vie spirituelle existant à peine ne saurait être opprimée ; dès que la raison se développe, la personnalité commence, et avec elle la liberté de croire et de penser ; l'enfant dès-lors ne doit être forcé à aucun acte impliquant un assentiment intérieur. On peut bien le contraindre de fréquenter l'église comme l'école et d'assister à des instructions religieuses, mais aucun acte de culte exigeant la foi ne doit lui être

imposé malgré lui. Jamais la conscience ne peut subir l'obéissance passive.

Ce n'est pas qu'on puisse contester au père la direction morale et religieuse de l'enfant. Elle ne saurait être exercée de droit, ni par l'Église, association toute volontaire, qui ne peut agir sur l'enfant qu'autant que le père le lui amène ; ni par l'État, étranger au culte proprement dit. Le père seul a un droit fondé sur la nature et nous en avons montré la limite ; en fait, il décide presque toujours de la religion de son enfant, sans qu'il doive la violenter. Si dans les différentes Églises on pratiquait sérieusement le devoir d'examen religieux, la liberté de l'enfant serait toujours sauve et l'influence paternelle n'entraînerait aucun abus.

L'éducation morale, intellectuelle, professionnelle, reste le devoir principal des parents ; devoir qui croît en étendue et en difficultés : l'école s'organise pour les aider à l'accomplir.

L'obéissance cesse à la majorité ; mais le devoir de la piété filiale, qui est perpétuel, entraîne pour les enfants des obligations positives, en particulier celle de soigner et au besoin de nourrir leurs parents vieux et infirmes.

Gardien universel du droit, l'État veille sur les obligations réciproques des divers membres de la famille ; il réprime tout délit appréciable, soit des enfants, soit des parents : la désobéissance, la rébellion chez les uns, la négligence grave, la cruauté chez les autres. Un père dénaturé qui maltraite, séquestre, déprave de mal-

heureux enfants, perd son autorité et il appartient à l'État d'y pourvoir. Il lui appartient aussi de sanctionner le droit incontestable de l'enfant à recevoir l'instruction ; il ne sort pas de son rôle en contraignant le père à la donner ou à la faire donner. Déjà en vigueur chez plusieurs nations de l'Europe, l'instruction obligatoire, qui n'a rien d'incompatible avec une entière liberté d'enseignement, est destinée à entrer dans la législation de tous les peuples civilisés.

Cependant, l'État ne saurait par lui-même remplir les devoirs des parents ; ce qu'il doit à l'enfant victime du sort ou du crime, c'est de lui procurer une autre famille et, autant qu'il se peut, des garanties de dévouement. Déjà la loi le fait avec une juste sollicitude à l'égard des orphelins ; elle devrait montrer la même sollicitude pour les enfants abandonnés ; il serait facile, moyennant une juste indemnité, de trouver d'honnêtes familles pour recueillir ces innocentes créatures et leur assurer un état et un nom.

A la famille se rattache encore la *domesticité*. On peut douter que cette institution soit destinée à subsister telle qu'elle existe aujourd'hui ; comme le remarque un moraliste contemporain, « le parfait domestique devrait avoir une conscience et pas de moi : le moyen de concilier ces deux termes ? » Matériellement, le domestique fait partie de la famille ; moralement, il en est presque toujours dehors. La domesticité pour la femme devient trop souvent l'écueil de la pudeur ; chez l'autre

sexe, elle abaisse l'homme et enchaîne le citoyen. A mesure que la cité du travail s'asseoira sur de plus équitables bases, cette condition sera profondément modifiée ; elle paraît l'être déjà aux États-Unis d'Amérique. Mais, quoi qu'il en soit des institutions et quelque nom que l'on donne aux choses, nul membre de l'humanité ne peut imposer à son semblable des services ou des rapports incompatibles avec le respect de la dignité humaine; l'esprit de justice et une bienveillance mutuelle doivent embrasser toutes les situations.

VII. — De la société scolaire et de ses devoirs. Rapports de l'École avec l'État et avec l'Église.

La plupart des parents ne sont point en état de donner eux-mêmes l'instruction à leurs enfants, et d'un autre côté, il n'est ni possible ni désirable qu'il y ait autant d'instituteurs que d'élèves; car l'instruction commune réunit des avantages que n'offre pas l'éducation privée. Le mieux serait de les marier, de les combiner dans une juste proportion.

De la réunion de plusieurs enfants sous des maîtres communs se forme l'école, société qui tient intimement à la famille et où se présentent des devoirs analogues. Les jeunes camarades vivent en frères et les amitiés les plus douces, les plus durables, se nouent sur les bancs de l'école, dans la naïve expansion du premier âge. L'élève doit à ses maîtres l'obéissance, le respect et la

reconnaissance, à un double titre ; d'abord l'instituteur représente les parents et en exerce l'autorité par délégation ; en outre, il enfante ses élèves à la vie de la pensée et acquiert à leur égard un véritable titre de paternité spirituelle. L'indemnité que reçoivent les maîtres ne dispense point l'enfant d'une reconnaissance filiale ; car le salaire ne paye ni le dévouement ni la science, mais l'emploi du temps.

L'éducation de l'enfance et de la jeunesse, devoir le plus étroit des parents, intéresse également l'État. Outre son droit général de surveillance qui de la famille s'étend naturellement à l'école, l'État, nous l'avons établi, doit spécialement veiller à ce que nul enfant ne soit privé du bienfait de l'instruction. De l'aveu de tous, la plus élémentaire comprend au moins la lecture, l'écriture et le calcul ; mais l'État a le droit d'exiger davantage. Il repose sur l'idée du droit, il vit par elle ; en outre, chaque État est une patrie, un organe de l'humanité qu'on appelle nation : l'enfant en fait partie et doit être initié à la vie civique ou juridique ainsi qu'à la vie nationale proprement dite ; tous les citoyens ont intérêt à l'accomplissement de cette obligation, qui rentre par conséquent dans la compétence de la puissance publique. Ici s'élèvent d'ardents débats ; on demande si l'enfant appartient à la famille ou à l'État ; on oppose les droits, on les exagère de part et d'autre, au lieu de les concilier, de les respecter tous. Avant tout, l'enfant s'appartient ; il appartient ensuite pour une certaine

part à la famille, à la patrie, à l'humanité : il n'y a point d'antagonisme entre ces divers rapports, il ne s'agit que de les fixer selon la justice. A la famille est dévolue l'intime direction morale et religieuse ; mais, comme représentant de la vie juridique et nationale, il rentre dans la mission de l'État d'exiger que l'instruction obligatoire comprenne des notions générales sur la science des droits et des devoirs ainsi que sur la constitution et l'histoire du pays.

Cependant le droit de l'État entraîne-t-il pour lui l'obligation de donner lui-même l'enseignement? Non ; car la vérité abstraite, domaine propre de la science, lui échappe ; il n'a de rapport doctrinal direct qu'avec la morale sociale et la religion naturelle. L'enseignement est une fonction spirituelle que l'autorité publique doit à la fois surveiller et protéger, comme elle fait à l'égard de la religion ; s'il n'y a point de religion d'État, il n'existe pas davantage de philosophie, de géométrie ou de chimie d'État. La condition la plus normale serait, à l'instar du culte, la libre organisation de corporations enseignantes, égales devant la loi.

Là où ces libres associations n'existent pas encore, il semble que l'État pourrait facilement en provoquer la formation et les conduire progressivement à un régime autonome ; car aujourd'hui, au moins dans les pays libres, il n'a plus la prétention d'imposer des doctrines officielles.

Nous l'avons écrit ailleurs, « la fraternité intellectuelle est appelée à susciter un admirable mouvement d'asso-

ciations, d'académies, de corporations enseignantes, écloses sous l'empire d'une conviction commune... On se réunira librement et par affinité de croyances pour constituer comme autant de foyers de lumières. Chaque opinion, chaque grande école en philosophie, dans les sciences, dans les arts, aura ses réunions, ses organes de publicité, ses instruments de propagande. Un beau rôle est réservé à ces académies de l'avenir. C'est à elles qu'il appartient d'aller chercher le mérite naissant, de faire éclore les vocations scientifiques, littéraires, artistiques; d'accomplir, à l'exemple des anciennes corporations religieuses, ces vastes travaux qui surpassent la capacité d'un seul homme et la fortune des particuliers; enfin de distribuer aux arts ces encouragements éclairés qu'ils ne peuvent attendre, ni de la munificence capricieuse des grands seigneurs, ni de la protection arbitraire des gouvernements. Comptons beaucoup sur l'esprit d'association : déjà, dans les pays libres, et notamment aux États-Unis d'Amérique, n'a-t-il pas montré ce qu'il a de puissance pour l'avancement des connaissances humaines (1)? » A côté des associations privées, la protection de l'État a aussi sa place légitime dans l'ordre intellectuel et même aux États-Unis elle en occupe une considérable, spécialement pour l'instruction primaire : toutes les forces sociales doivent concourir au but commun et servir la civilisation. Comme gardien et organisateur de

(1) *Le règne social du christianisme*, liv. II, chap. III.

la fraternité légale, l'État ne doit point hésiter à ouvrir lui-même des écoles, dès que le zèle individuel et corporatif fait défaut.

Quant aux rapports de l'école avec l'Église, en théorie, ils sont très-simples ; car l'école ne touche point directement à l'Église. Comme le père, dans le premier âge, décide du culte de l'enfant, l'instituteur se trouve plutôt avoir affaire aux parents qu'aux ministres du culte. Pratiquement, la situation n'est pas aussi nette, surtout dans les pays où l'école reçoit des enfants de cultes différents ; or, il n'est pas toujours facile ni peut-être désirable d'empêcher le fait de se produire. Il convient alors que l'instituteur se borne à la morale religieuse naturelle, réservant aux ministres des diverses communions l'enseignement dogmatique positif. Dans aucun cas, l'État ne doit accorder à ces ministres une autorité officielle sur les écoles : à lui seul appartiennent la surveillance, l'inspection et, s'il y a lieu, la répression. La dignité de l'instituteur et l'indépendance de l'État ont également à souffrir de toute disposition contraire (1).

VIII. — Des faux systèmes sur la constitution de la famille.

Tout faux système, dans un esprit logique, tend à produire ses conséquences de tout ordre. Comme l'indi-

(1) Sur les rapports de l'École et de l'Église, voyez *Débats sur l'enseignement primaire dans les Chambres hollandaises*, par Émile de Laveleye. Gand, 1858.

vidualisme, le communisme et le conventionalisme ont chacun leur manière propre de concevoir l'État, ils ont aussi leur manière de concevoir ou plutôt d'altérer la famille, qui n'est préservée que par le spiritualisme, le socialisme libéral.

1° L'individualisme pur, fondé sur le matérialisme, la détruit radicalement. Les rapports des sexes ne sont soumis à aucune règle obligatoire et restent sous l'empire de l'instinct animal. Point de chasteté, mais tout au plus la modération que l'hygiène recommande. Point de vrai mariage, mais une facilité de divorce équivalente à la promiscuité. Point de lien sacré entre les membres de la famille. L'abandon des enfants, dont Rousseau donna le honteux exemple, peut être considéré comme un fruit des doctrines sensualistes qui pesèrent sur le dix-huitième siècle.

2° Substituant partout l'autorité à l'amour, le communisme asservit et sacrifie les faibles, les femmes, les enfants. On peut citer comme dictés par son esprit : l'autorité paternelle romaine et féodale, la polygamie avec clôture des femmes, le droit de vie et de mort dévolu au chef de famille.

D'autres excès peuvent sortir de la même erreur. Nuls droits ni sentiments naturels ne limitant la toute-puissance de l'État, la famille elle-même s'anéantit devant lui. Poursuivant son but de fausse unité, il décrétera la communauté des femmes et s'emparera des enfants pour les plier à ses maximes par l'éducation en com-

mun. La législation de Sparte offrit des traces de ce régime contre nature, qu'on trouve développé dans la *République* de Platon, infidèle cette fois au platonisme.

3° Né du conceptualisme qui affaiblit, énerve toutes les idées, le conventionalisme relâche les liens de la famille. La sympathie naturelle cesse d'être le fondement de l'union conjugale ; on a des mariages d'intérêt déguisés sous le nom de *mariages de convenance*. L'indissolubilité périt, faute de base religieuse ; le mariage n'est qu'un contrat comme un autre, soumis à la volonté arbitraire des parties. Quelque chose de froid et de conventionnel domine toutes les relations de famille. N'a-t-on pas vu les disciples de Malthus, imbus du conventionalisme, immoler dans leurs écrits la pudeur conjugale à de honteux calculs d'utilité ?

CHAPITRE V.

MORALE ÉCONOMIQUE.

I. — Objet et importance de cette partie de la morale ; ses rapports avec l'économie politique.

L'économie en général a pour objet la bonne administration des biens matériels, dans le double but de satisfaire les besoins de l'homme et d'orner le globe en le cultivant. Elle embrasse des droits et des devoirs sociaux d'une grande importance et on peut reprocher

aux moralistes de les avoir presque entièrement négligés; en raison de l'intérêt comme de la nouveauté du sujet, nous le traiterons avec quelque développement.

La société économique diffère notablement des différentes sociétés spirituelles; la solidarité y est sensible, matérielle en quelque sorte, les délits plus appréciables, la justice par conséquent plus facile à organiser. Les biens du corps ne ressemblent point aux biens de l'esprit; ceux-ci ne sont pas limités en quantité; ils se multiplient par l'usage, ils ne sont sujets ni au monopole ni à l'accaparement : plus un homme en acquiert, plus les autres ont chance d'en obtenir. Au contraire, pour les biens économiques, l'occupation, la consommation de l'un exclut l'occupation, la consommation de l'autre; une terre, un capital ne peuvent servir à une double exploitation: ce que gagne le vendeur à un prix élevé, l'acheteur le perd; presque toujours le tort matériel est direct et souvent irréparable. Je puis me préserver des erreurs d'autrui et quelquefois les faire servir aux progrès de la science; mais qu'on me prive de tout bien, de tout instrument de travail, je suis menacé dans mon existence et avec les biens du corps cette iniquité me ravit le moyen de conserver et d'acquérir les biens de l'esprit.

Si déjà le droit de justice a sa place dans la société spirituelle, évidemment il en occupe une plus considérable dans la société économique, il y trouve pour ainsi dire son domaine naturel. On peut même se demander

si dans l'état social plus parfait, il n'exigerait pas des membres de la société un concert préalable, donnant naissance à une sorte de gouvernement ou d'administration publique ; du moins, sous toutes les civilisations et chez tous les peuples, l'ordre économique a été le terrain propre de la législation et de l'intervention de l'État. Aussi, sur ce terrain, la morale se rencontre avec plusieurs autres sciences, et il convient de se rendre compte des rapports et des différences qui existent entre elles.

Il s'est formé, sur la fin du dernier siècle, une science particulière des biens matériels ou richesses, qui enseigne aux hommes à s'en montrer de judicieux *économes ;* on l'appelle *économie politique* ou *sociale*. Elle est étroitement liée à la morale, elle en dépend, parce que les biens matériels sont liés et subordonnés aux biens spirituels, comme le corps l'est à l'âme. Elle est également liée au droit et à la politique, puisqu'elle considère la propriété, les échanges et le travail des hommes en société.

Par suite de ces rapports, il est inévitable qu'un certain nombre de questions restent communes à ces différentes sciences et on ne doit point songer à les séparer avec une rigueur scolastique ; elles n'en gardent pas moins leur caractère et leur objet propre. En économie, comme partout, la morale assigne les droits d'après la conscience et la nature de l'esprit, elle considère toujours le lien intérieur de l'obligation ; la jurisprudence

continue à s'occuper de l'organisation des droits, la politique, de celle des pouvoirs qui les protégent : enfin, l'économie sociale est surtout la *science de la valeur* des choses ; parmi les combinaisons et les moyens qui ne sont point contraires à la morale, elle recherche, elle recommande les moins dispendieux et les plus productifs.

Ce sont des sciences qui, sans se confondre, s'appuyent et s'éclairent mutuellement. Il est nécessaire que l'économiste, le publiciste, le jurisconsulte soient moralistes; et à son tour le moraliste ne saurait négliger la politique, l'économie, la jurisprudence.

II. — Loi naturelle dans la société économique. Idéal absolu, idéal prochain.

Le terme d'économie marque une certaine rareté des biens et un soin nécessaire de les ménager. Peut-être ici l'idéal absolu serait que les hommes n'eussent point à prendre soin des choses, que la nature se chargeât elle-même de leur subsistance et de leur entretien, comme dans l'âge d'or des poëtes ; en un mot, qu'il n'y eût ni économie, ni par suite de société économique. Toutefois on peut admettre aussi que, selon la loi naturelle, la terre, faite pour être l'organe de l'homme, n'arrive point sans lui à la perfection ; qu'il est appelé à la posséder dans sa liberté et dans sa joie, mais non pas sans quelque soin de sa part, sans quelque travail même, libre et attrayante manifestation de sa puissance.

Les individus n'apportent-ils pas en naissant des aptitudes variées, signes de leur vocation industrielle? La différence des aptitudes doit, en toutes les conditions, amener la division du travail; celle-ci, jointe à la diversité des territoires et de leurs productions, inviterait les différentes parties du genre humain à l'échange et à la société économique. L'état naturel n'exclurait que les vices de l'homme et la révolte de la nature.

Quoi qu'il en soit, pour déterminer la loi primitive, il ne s'agit point de tracer des tableaux plus ou moins poétiques, mais de se former un idéal de raison et de justice, capable de guider dans la pratique de la vie. Il faut à la fois ne pas trop s'éloigner du monde réel et savoir pourtant s'élever au-dessus pour le juger et le transformer, car celui dont la pensée n'est jamais sortie de ce qui est ne trouvera point ce qui doit être. Il faut aussi appliquer socialement le doute philosophique de Descartes.

Devenons donc, au moins en idée, les habitants de « la terre nouvelle où la justice habite (1). » Laissons d'ailleurs subsister et une certaine parcimonie de la nature et la nécessité du travail : nous cherchons avant tout « la justice et le règne de Dieu (2). » C'est là l'*idéal prochain* que tous doivent poursuivre : avec lui viendra pour tous le bonheur, et la gloire de la nature domptée,

(1) II Pierre, III, 13.
(2) Matth., VI, 33.

reconquise, et des merveilles de l'industrie qui ne coûteront plus rien à l'humanité.

L'économie comprend quatre actes principaux : occuper, exploiter, échanger, consommer. Ces actes s'enchaînent l'un à l'autre : on occupe pour exploiter, on exploite pour échanger et pour consommer; il faut qu'en chacun d'eux se réalise la loi universelle de la justice sociale, c'est-à-dire l'accord de la personnalité et de la solidarité, par le respect des indivisibles droits de liberté, d'égalité et de fraternité.

A entendre certains publicistes et économistes, la liberté seule, que dis-je? son seul nom prononcé résoudrait toutes les questions. Simplicité merveilleuse, mais qui au fond n'est que la simplicité du néant! Le problème du vrai libéralisme, c'est l'*organisation de la liberté :* l'art politique, économique, est là tout entier. Or, la liberté s'organise, se socialise en se combinant avec l'égalité et la fraternité. Séparées, elles végètent précairement; unies, elles sont invincibles. Nous l'établirons sans peine pour les différents actes de l'économie sociale.

III. — Droits et devoirs économiques dans l'occupation des choses.

L'acte initial de la vie économique, qui, en fait comme en droit, précède, domine tout, même le travail, c'est l'*occupation des choses*. Condition préalable et fondement des autres actes, on ne saurait trop s'appliquer à le régler selon la justice.

1° *Droits et devoirs de liberté.* Le droit naturel primitif, élémentaire, dans l'ordre matériel, est incontestablement *le droit de vivre sur la terre.* Tous les hommes sont formés d'un esprit uni à un corps, tous sont placés par la Providence sur ce globe pour y accomplir leur destinée : quel homme pourrait en interdire arbitrairement le séjour à un membre de l'humanité? Comme personne libre, chacun doit y trouver sa place, des moyens d'existence qui ne dépendent point du caprice des autres hommes, enfin des conditions de dignité et de sécurité dans sa vie entière.

Le droit de vivre commence chez l'enfant avec la pensée et s'y détermine économiquement comme *droit à la subsistance et à l'éducation professionnelle;* il se développe ensuite chez les jeunes gens et les hommes faits comme *droit à l'instrument de travail.* Toute personne, à tout âge, est ainsi investie d'un droit réel sur une partie des choses ou des biens matériels; c'est ce que nous appelons le *droit naturel d'occupation*, conséquence évidente du droit de vivre sur la terre.

2° *Droits et devoirs d'égalité.* Dans l'occupation des choses ou la distribution des instruments de travail et des fonctions sociales, il faut considérer comme titre, non-seulement la nature humaine en général, mais aussi les différences individuelles d'aptitude et de mérite : en conséquence, ce n'est point l'uniformité, c'est la proportion que le principe d'égalité demande, et les lois agraires des anciens législateurs, qui assignaient à

chaque citoyen la même quantité des terres de la république, ne correspondaient point rigoureusement à l'idéal de justice. *A chacun selon sa capacité,* telle est évidemment la règle rationnelle de la morale et du droit. C'est aussi une règle de sage économie, propre à stimuler le travail et la production : partout se retrouve l'harmonie du droit, du devoir et de l'intérêt.

Considéré dans le passage d'une génération à une autre, le droit d'occuper s'appelle *droit de succéder.* La loi de justice subsiste la même : les travailleurs succèdent aux travailleurs, les capacités aux capacités; tel est le droit rationnel de succession.

Ce principe de justice dans l'occupation : A chacun selon sa capacité, fut pris récemment pour devise par une école célèbre, celle de Saint-Simon, qui lui dut de généreuses sympathies et le succès de ses brillants débuts. Malheureusement, pour l'appliquer, elle restaurait le communisme et la théocratie; ce qui éloigna d'elle l'opinion. Le spiritualisme, qui en fuyant tous les excès rassemble toutes les vérités, saura reprendre et réaliser la maxime.

Ici se présente la question, plus souvent débattue qu'éclaircie, de l'*égalité des conditions;* on l'a trop confondue avec l'*égalité des professions.* Évidemment toutes les professions ne sont point égales, parce que les capacités moyennes exigées pour chacune d'elles ne le sont pas; mais une juste et naturelle hiérarchie des professions, que l'opinion reconnaîtra toujours, n'entraîne point

par elle-même l'inégalité des conditions, si funeste à l'harmonie sociale. Cette inégalité supposes des *classes héréditaires*, c'est-à-dire les mêmes familles se perpétuant, sinon dans les mêmes états, au moins dans des états analogues, les unes en haut, les autres en bas. De là une sorte de schisme organisé dans la société et tous les maux qui en résultent. Or, que le principe de la succession suivant la capacité triomphe ; que chaque enfant occupe de droit la fonction à laquelle ses aptitudes le destinent, toute hérédité des classes et partant toute regrettable inégalité des conditions disparaît. « En tout, la faveur de l'opinion s'attacherait au mérite et à la vertu. Le hasard de la naissance ne précipiterait plus tous les enfants d'une famille, ou vers les professions libérales, ou vers les métiers plus communs. Il ne serait pas rare qu'un père eût un de ses fils charpentier ou maçon, avec un autre, avocat ou médecin. Les états et les hommes se mêleraient sans cesse, et dans une politesse égale, dans des usages communs, s'évanouirait l'orgueilleuse distinction des conditions et des classes. C'est le vœu du chrétien, du philosophe et du véritable homme d'État (1). »

3° *Droits et devoirs de fraternité.* L'occupation ou succession suivant la capacité est la seule qui sauvegarde pleinement la *personnalité économique;* mais comment l'appliquer si les hommes ne s'entendent, soit pour

(1) *Le règne social du christianisme*, liv. III, chap. IX.

veiller à la conservation des instruments de travail, soit pour les distribuer équitablement à chaque génération de travailleurs? Là encore le règne complet de la justice exige le concert fraternel de tous. La famille n'y suffirait pas. Certes il est naturel que le père travaille pour ses enfants et il est juste qu'il puisse leur laisser le fruit de ses labeurs ; mais la succession familiale est bornée, incertaine ; et si la capacité constitue réellement un droit naturel, imprescriptible, il faut, sous une forme ou sous une autre, admettre, au-dessus du *patrimoine familial*, une organisation des instruments de travail considérés comme le *patrimoine général*, sur lequel chaque nouveau travailleur possède un droit personnel et direct, que la loi doit reconnaître et sanctionner. Telle est la consécration dernière du droit d'occupation.

Elle consomme, économiquement, l'harmonie de la propriété et de la communauté. La terre où chaque membre de l'humanité doit trouver sa place, est commune par destination ; à l'origine, elle fut livrée au genre humain parfaitement ameublée et le *divin patrimoine* était pour toutes les générations. Chacune doit le conserver fidèlement, en tirer sa subsistance et l'accroître pour les besoins des générations nouvelles.

En général, on n'a pas le droit de consommer stérilement ce que Dieu a créé ou que les autres hommes ont produit et qu'on a reçu d'autrui ; si l'on peut en user pour son travail et ses besoins, c'est à la condition d'en garder et d'en transmettre la substance ou du moins la

valeur. Le *devoir de fidèle transmission* est consacré par le sens commun : manger, comme on dit, son patrimoine, a toujours paru reprochable et peu noble. Sous la loi de justice, quand chaque membre de la famille humaine, pourvu selon sa capacité, recevrait de droit un patrimoine, un héritage, cet important devoir en serait d'autant mieux compris et mieux observé.

Il y a là une limite légitime dans l'usage des choses. On ne saurait avoir sur ce qu'on n'a point créé le *droit plein de propriété*, le droit de détruire; rationnellement on ne conçoit sur les biens héréditaires, reçus comme instruments de travail et sources de revenu, qu'un droit restreint, quoique personnel et viager, qui est plus que l'usufruit et moins que la propriété des jurisconsultes. En tant qu'il réside personnellement en chaque homme, nous l'appelons *droit naturel d'occupation*, *droit au patrimoine général*, ou encore *droit à l'instrument de travail*. Il précède le travail et le rend seul juridiquement possible ; joint au fait du travail, il engendre sur les produits le droit complet de propriété. Ainsi tout dérive rationnellement du droit naturel d'occupation, bien différent, comme on voit, du *droit de premier occupant* des jurisconsultes, fondé sur un pur fait. Le droit n'est pas une affaire de temps ni de hasard, il ne s'emporte pas à la course. Il dérive primitivement, essentiellement, de la nature humaine ; c'est là, et non dans un fait extérieur, que se trouve aussi la première origine de la vraie propriété.

Le classement selon la capacité, consacrant la véritable égalité des conditions et la propriété pour tous, transporte l'esprit assez loin du monde actuel. La justice est grande et difficile ; elle a contre elle les passions aveugles et le faux intérêt, mais elle a pour elle les idées et le cours irrésistible du progrès libérateur. Croyons fermement, travaillons virilement à son triomphe.

IV. — Droits et devoirs économiques relativement au travail et à l'échange.

Armé, pourvu selon ses aptitudes, le travailleur produit librement et sous sa responsabilité personnelle ; dans la sphère d'indépendance que la justice lui trace, il se gouverne en être raisonnable, il travaille selon ses goûts et ses besoins. La liberté est la première condition du travail attrayant.

La nature des travaux peut exiger la réunion des efforts de plusieurs producteurs et il est peu d'états où l'association ne soit utile et profitable ; mais dans l'intérêt de la liberté, il faut que les associations de travail, avec communauté de profits et pertes, restent toujours volontaires et que dans leur sein chaque travailleur garde autant que possible une responsabilité distincte.

Quant à l'égalité du travail, elle ne condamne que les priviléges ou les moyens d'un avancement déloyal ; elle laisse au zèle et au talent tout leur essor. A chaque tra-

vailleur de maintenir intact son honneur professionnel et de ne point déchoir par sa faute.

Reste à considérer la fraternité d'exploitation. Elle est nécessaire pour assurer au travail ses conditions de productivité, de fécondité; car on peut travailler beaucoup et ne rien produire. C'est ce qui arrive quand on travaille au hasard, sans connaissance du débouché, ou qu'une production excessive amène l'avilissement des produits. Les travailleurs doivent s'entendre, se concerter, pour que leurs efforts ne soient pas frappés de stérilité; ils ne produisent réellement que si, appréciant la *demande* ou l'ensemble des besoins de consommation, ils savent y proportionner l'*offre*, c'est-à-dire l'ensemble des produits disponibles. Or, évidemment, l'équilibre général de l'offre et de la demande, embrassant toute la société économique, ne peut s'obtenir par des producteurs isolés. Ils ne pourraient pas davantage, sans une organisation commune, jouir du *droit à l'échange et au débouché*, sans lequel pourtant il n'est de sécurité pour personne; car, par suite de la division du travail, nul ne vit directement de ce qu'il produit, mais de ce qu'il obtient par un mutuel échange.

Il semble que, pour garantir des droits si précieux aussi bien que pour instituer l'occupation légitime, la grande cité du travail pourrait utilement, sous la surveillance du pouvoir central, se coordonner en *corporations* confédérées entre elles. Elles ne devraient embrasser que les *rapports juridiques des travailleurs*, sans

association de travail ni solidarité d'intérêts. Les abus d'un passé où le privilége écrasait tout ont discrédité l'idée de la corporation; mais elle a ses fondements dans la nature des choses, et nous croyons qu'elle est destinée à se relever sous des formes plus libérales et à devenir un puissant moyen de justice sociale.

L'échange, acte éminemment social, doit être équitable, comme il doit être libre et fraternel; l'accord volontaire des contractants doit manifester la justice, il ne la constitue pas. De l'aveu des plus savants économistes, il existe toujours, à un moment donné, un prix naturel, une valeur normale des choses; elle est variable, mais nullement indéterminée; et il serait plus facile qu'on ne pense, dans une société bien organisée, de la constater sans arbitraire pour chaque objet. On aurait ainsi une règle du *juste échange;* on en bannirait le hasard et la fraude sans préjudice de la liberté. L'échange, selon sa destination naturelle, se résoudrait toujours en un double gain, légalemeut partagé entre le vendeur et l'acheteur.

Parmi les devoirs et les vertus du travail, nous compterons spécialement : la dignité du travailleur, qui s'honore de se suffire à lui-même; la confraternité et la concorde entre les professions et corporations; la loyauté dans l'émulation, la fidélité et une ponctualité scrupuleuse dans les engagements; enfin, les devoirs de la famille professionnelle : respect et docilité des apprentis pour les maîtres, sollicitude paternelle des maî-

tres pour les apprentis, bienveillance et secours mutuel entre tous.

V. — Droits et devoirs économiques relativement à la consommation.

Le créateur a droit sur son œuvre, le producteur sur son produit : c'est sa chose, sa récompense. Là se ferme le cercle économique ; là règne le droit le plus complet d'user, de disposer et de consommer, dans lequel toutefois la morale ne saurait comprendre un prétendu droit d'abuser.

La consommation normale, c'est la satisfaction de tous les besoins légitimes. Elle est pleinement assurée par la loi naturelle du travail et le droit de la capacité ; car il faut admettre une harmonie essentielle entre les besoins et les aptitudes de chacun : le contraire constitue l'infirmité, qui même sous la chute est un état exceptionnel. Le travailleur auquel ne manquent ni l'instrument de travail ni le débouché et qui ne manque pas lui-même de bon vouloir, pourvoit noblement à tous ses besoins, et le bien-être universel résulte de la justice universelle. *A chacun selon sa capacité*, pour l'occupation et le travail ; *à chacun selon ses œuvres* (1), pour la consommation : ce sont là les deux fondements du droit économique.

(1) Matth., XVI, 27 ; Rom., II, 6, etc. Nous avons défendu cette maxime de l'Évangile et de la raison contre les attaques de M. Louis Blanc. (*Le règne social du christianisme*, liv. III, chap. XIII.)

Pouvant consommer les fruits de son travail, le producteur pourra les faire consommer par d'autres, les donner, les léguer par testament : aucun principe de droit naturel ne s'y oppose, pourvu que la donation et le testament soient renfermés dans leurs limites légitimes. Ils ne doivent pas troubler la loi rationnelle des successions; il n'est moralement permis de donner ou tester, ni pour alimenter l'oisiveté d'une personne valide, ni, à plus forte raison, pour établir l'oisiveté héréditaire. On ne conçoit pas qu'aucun travail, aucun mérite humain engendre un droit perpétuel sur les choses, qui, sorties quant à la substance des mains de Dieu, ne peuvent jamais perdre le caractère d'un patrimoine général, dont nul homme ne doit être exclu.

Les testaments devraient être des actes réfléchis de justice distributive, destinés à encourager le mérite et à réparer les torts de la fortune; est-ce ainsi qu'on les envisage généralement? Sait-on faire la part de la famille, celle de l'amitié et des services reçus, enfin celle d'une généreuse coopération aux entreprises d'une utilité générale, religieuses, scientifiques, patriotiques? En tout l'abus est possible et l'État doit y veiller; mais l'abus ne prescrit point contre l'usage. Aujourd'hui, sous des lois civiles encore bien imparfaites, la responsabilité de ceux qui possèdent n'en est que plus grave.

Là où l'occupation et l'exploitation sont réglées par la justice, il n'est pas besoin de lois somptuaires; les for-

tunes sont nécessairement assez rapprochées, surtout dans chaque profession. Le résultat dépend des goûts et de l'activité individuelle; chacun se fait son sort et entend le bien-être à sa manière : il suffit que l'accès n'en soit interdit à personne. L'égalité est proportion et harmonie plutôt qu'uniformité.

La consommation des produits se fait généralement en famille ou par groupes d'amitié. Les repas publics, les repas de corps ne sauraient entrer dans la vie ordinaire; ce sont de louables, mais accidentelles manifestations de l'esprit de fraternité.

Nous avons vu que, grâce à l'échange, chacun vit des produits de tous; c'est une forme réelle de la fraternité de consommation. Au lieu de l'échange, on pourrait imaginer la mise en commun des produits avec pleine licence à tous et à chacun d'y puiser selon ses besoins; c'est ce que la confiance fait quelquefois entre des amis. Cependant, même dans une entière communauté, chacun devrait être assez juste pour ne prendre que ce qui lui revient raisonnablement et songer aux droits comme aux besoins d'autrui; cela prouve que le droit individuel subsisterait, et, au fond, servirait encore de règle. Tant il est vrai que la communauté et la propriété sont inséparables !

VI. — Loi dérivée dans la société économique. De l'assistance et de l'aumône. Le vol, son étendue et ses ravages : iniquité du luxe.

Le travail pénible et la parcimonie d'une nature avare, se rencontrant avec les vices de l'homme, ont, dès les époques les plus reculées, chassé la justice de la société économique, où ils ont introduit d'effroyables désordres, dont toutes les traces sont loin d'être effacées. On s'est disputé la possession du sol, on s'en est arraché les fruits ; partout la propriété s'est fondée sur la violence. Tous les liens de la communauté primitive étant brisés, les terres et les capitaux se concentrèrent entre les mains du petit nombre, qui domina sur la masse déshéritée. Cette domination a revêtu les diverses formes de l'esclavage, du servage, du régime des castes ; aujourd'hui elle est restreinte au salariat, qui livre encore les travailleurs à une grande dépendance et continue de maintenir une séparation héréditaire des professions libérales et des métiers. L'instruction et les lumières devinrent des privilèges comme la propriété. Point de loi rationnelle des successions, point de respect des vocations naturelles, point de garanties d'éducation et d'apprentissage.

Étouffée jadis sous des corporations de monopole, la production est en proie à une concurrence anarchique, trop souvent déloyale, d'où sortent les crises commerciales, l'avilissement des salaires, l'hostilité des patrons

et des ouvriers, qui paralysent les bienfaits des machines et les plus heureuses inventions du génie humain. Ajoutez enfin les excès de consommation, un luxe effroyable, des dépenses extravagantes, également fatales aux mœurs et à la richesse publique.

Tout ce désordre économique vient se condenser dans un double fléau : l'hérédité de la misère ou le *paupérisme* et l'hérédité de l'opulence ou le *divitisme*, non moins funeste. On ne voit pas jusqu'à présent qu'aucune nation soit parvenue à se guérir de ces deux plaies sociales.

Recherchons, pour cette nouvelle situation, les devoirs de la loi secondaire; ils se ramènent toujours, soit à la chute, soit à la réparation.

Et d'abord, dans la proportion où le travail reste encore pénible et la nature rebelle, chacun doit prendre courageusement sa part de la peine et du dénûment général ; nul ne s'en peut exempter au détriment d'autrui. Ainsi le *devoir du travail*, fortement inculqué par les principes de la morale individuelle, se fonde non moins puissamment sur des considérations sociales.

Vient ensuite l'*assistance* envers les infirmes, les enfants abandonnés, les orphelins, les victimes de désastres imprévus et non imputables à leur volonté. Quoique l'individu atteint ne puisse qu'adorer avec résignation les voies cachées de la Providence, socialement les malheurs involontaires forment une charge commune, qui doit être partagée autant que possible entre tous ; il

faudrait se placer hors de l'humanité pour s'en prétendre affranchi. D'après ce principe, l'assistance est un devoir de stricte justice et il appartient à l'État d'y pourvoir, soit par l'impôt, soit par l'organisation de sociétés de secours mutuels dans les diverses *corporations juridiques*. Les assistés ont droit à la moyenne du bien-être dont jouissent les autres citoyens.

Il ne faut pas confondre l'assistance avec l'*aumône*; celle-ci va chercher les malheureux qui le sont par leur faute, pour les disputer à la misère et au vice. Œuvre de miséricorde et non de stricte justice, l'aumône n'en est pas moins obligatoire pour tous; car quel est l'homme qui n'a pas besoin lui-même de miséricorde, ou qu pourrait l'espérer de Dieu s'il ne la pratique envers ses frères? L'aumône doit être faite avec charité et discernement; sans la charité, elle avilit au lieu de relever; sans le discernement, elle encourage l'inconduite et la paresse.

Quoiqu'il n'y ait point, à proprement parler, de droit à l'aumône, l'État, à qui rien d'humain ne doit être étranger, pourrait offrir aux pauvres par leur faute quelques moyens de soulagement; ce qui lui permettrait de réprimer la mendicité et le vagabondage. Dans ce cas, il conviendrait que les secours de l'État gardassent quelque caractère pénitentiaire; l'infortune méritée n'a point droit aux mêmes égards que le malheur involontaire, et ce dernier ne doit jamais rien subir qui ressemble à une punition.

Pour être en mesure de remplir les devoirs sacrés de l'assistance et de l'aumône, chacun doit cultiver l'*économie*, bien ménager et bien administrer les biens de la terre. Cette vertu, également éloignée de l'avarice et de la prodigalité ou de la dissipation, convient à toutes les situations et à tous les âges; elle est une garantie d'indépendance, elle nourrit la vraie *générosité*, celle qui ne consiste point à faire largesse du bien d'autrui. Impérieusement commandée par la quantité limitée des biens matériels et la grandeur des besoins de nos frères, l'économie fait la liberté de l'individu, la force des familles et la stabilité des États.

Le délit le plus directement opposé aux devoirs qui précèdent est le *vol*. Nous entendons par là tout acte par lequel on vit injustement aux dépens des autres et l'on empêche les autres de vivre, tout ce qui viole, de quelque manière que ce soit, les droits de l'homme sur les choses. Il ne faut point borner ce délit à ce que défend la loi civile; aux yeux de la morale et de la conscience, bien des actes tolérés par la loi et quelquefois même honorés par l'opinion rentrent dans la stricte définition du vol. Quand on s'en fait une juste idée et qu'on l'embrasse sous toutes ses formes, on s'aperçoit que c'est un des vices les plus communs et les plus répandus; il se produit dans les différentes fonctions économiques et l'on peut distinguer le vol relatif à l'occupation, à l'exploitation et à la consommation.

1° Troubler la possession légitime, violer le domicile,

dérober les fruits ou récoltes, gâter méchamment, détruire une propriété privée ou publique, sont des délits que la loi et la plus vulgaire probité condamnent. Mais n'y en a-t-il pas d'autres? Écoutons le prophète sacré : « Malheur à vous qui joignez toujours à vos maisons une maison nouvelle et qui étendez vos champs sans mesure! Voulez-vous donc habiter seuls sur la terre (1)? » Condamnée par la morale individuelle, la passion immodérée de la propriété l'est également par l'intérêt social, car elle empiète sur le droit d'occupation des autres, elle prive de nombreuses familles de patrimoine. Les lois ne peuvent tout faire, mais elles devraient du moins tendre à limiter la richesse avec le même soin que la misère. Chose étonnante, qu'on se croie obligé d'encourager et d'enflammer l'avidité, comme si l'avidité était la même chose que le goût du travail! Le vrai travailleur est modeste, il n'amasse ni vite, ni beaucoup. L'avidité même paternelle n'a rien de respectable; les parents que n'égare pas une aveugle tendresse, se garderont d'amasser pour leurs héritiers ces fortunes et ce luxe dont l'effet inévitable est d'amollir l'âme et le corps : selon le savant M. Stuart-Mill, laisser une grande fortune à ses enfants est plutôt un délit qu'un devoir du père de famille (2).

2° L'*oisiveté* est un vol chez l'homme valide. « Qui-

(1) Isaïe, V, 8.

(2) *Principes d'économie politique*, trad. de l'anglais par MM. Courcelle-Seneuil et Dussard, t. I, p. 257.

conque peut travailler, la loi éternelle lui ordonne de le faire utilement ; s'il y manque, vivant de ce que les autres produisent sans rien produire lui-même, il est un voleur public (1). »

La falsification des produits, la concurrence déloyale, l'accaparement, la fraude, le mensonge et la charlatanerie dans le commerce sont encore autant de formes du vol ; une des plus odieuses est de spéculer sur la misère de l'ouvrier pour réduire des salaires déjà insuffisants. « Celui qui arrache à un homme le pain de son labeur est comme celui qui tue son prochain. Celui qui répand le sang et celui qui ôte à l'ouvrier sa récompense sont frères (2). »

3° La consommation aussi a ses excès et ses délits, non-seulement au regard de l'individu, mais quant à la justice sociale ; l'excès de consommation en tout genre, nourriture, habillement, ameublement, etc., s'appelle *luxe*. Le luxe est chose relative aux temps et aux ressources de l'humanité, on peut le définir : tout ce qui, à une époque donnée, excède notablement le bien-être qui serait assuré à chacun par une juste organisation économique. La limite du luxe varie : ce qui était luxe pour l'antiquité ou le moyen-âge ne l'est plus aujourd'hui, ce qui l'est aujourd'hui pourra demain ne le plus être ; mais ce qui ne varie pas, c'est l'obli-

(1) Bordas, *Essais sur la réforme catholique*, p. VI. -- Conf. notre *Vie de Bordas*, p. 101, note 2.

(2) *Ecclésiastique*, XXXIV, 26, 27.

gation de s'interdire le luxe, de ne pas dépasser la limite de son temps, car on ne peut le faire sans ravir la part du prochain et tomber sous la flétrissure du vol. Quand il n'y aurait de misère nulle part, le luxe serait encore funeste comme fomentant l'orgueil et l'inégalité ; mais cette inégalité devient monstrueuse quand le superflu des uns doit être pris sur le nécessaire des autres. « Un temps viendra, dit Châteaubriand, où l'on ne concevra plus qu'il fut un ordre social dans lequel un homme comptait un million de revenus, tandis qu'un autre homme n'avait pas de quoi payer son dîner. Un noble marquis et un gros propriétaire paraîtront des personnages fabuleux, des êtres de raison. »

Cependant le luxe n'a pas manqué d'apologistes et on reproduit encore en sa faveur des sophismes mille fois pulvérisés par la science économique aussi bien que par la morale. Le riche qui dépense de gros revenus en fêtes, festins et plaisirs, ne fait, dit-on, que servir d'intermédiaire et distribuer à diverses classes de salariés des richesses qui passent par ses mains sans s'y arrêter ; la preuve, ajoute-t-on, c'est que l'argent qu'il reçoit de ses rentes et fermages se trouve bientôt en la possession des marchands, des ouvriers qu'il emploie ; il ne lui en reste rien. Eh ! sans doute, l'argent ne lui reste point ; aussi n'est-ce pas l'argent qu'il consomme et détruit, personne ne fait pareille consommation ; mais à la place de l'argent, qui n'est qu'un moyen d'échange, le mar-

chand, l'ouvrier livrent au riche des meubles somptueux, des vins fins, des marchandises en abondance : ces biens ne passent point de main en main comme l'argent ; ils sont retirés de la circulation et s'entassent dans les maisons opulentes, où ils sont bien réellement dépensés, détruits souvent comme à plaisir, pendant que des créatures humaines manquent du nécessaire. Ajoutons que la consommation de luxe est sans bornes assignables et qu'un seul homme pourra anéantir en un jour de quoi faire vivre un millier de familles pendant des années. Qu'on se rappelle les prodigalités effrénées d'un Néron, d'un Vitellius, d'un Héliogabale !

Mais du moins, reprend-on, le luxe fait aller le commerce ; voyez ce qui arrive dans les temps de révolution : tout languit, parce que le riche cesse de dépenser. Il est vrai, de grandes richesses donnent un grand pouvoir et font qu'on est maître de la subsistance et de la vie des hommes ; les goûts du riche oisif, ses caprices, ses terreurs pèsent sur le marché et y portent la variation et le désordre. Voilà comment le luxe fait aller le commerce ; il entretient des industries aléatoires, mobiles et vacillantes comme tout ce qui ne repose pas sur des besoins mutuels. S'il ne s'agit, comme on dit, que de faire aller le commerce, c'est-à-dire d'acheter et de dépenser, croit-on que le travailleur, à qui reviendrait une plus forte part du revenu social, ne s'en acquitterait pas aussi bien que le gros rentier ? Il encouragerait sans doute un autre commerce, il demanderait, par exemple,

des chemises au lieu de dentelles : tout se tournerait à l'utile; les travailleurs seraient mieux pourvus et on pourrait en nourrir un plus grand nombre. Les révolutions politiques exerceraient infiniment moins d'influence sur ces industries plus naturelles et plus nécessaires.

Les économistes les plus célèbres, Adam Smith, Say, Destutt-Tracy, Stuart-Mill, etc., s'accordent sur ce point; un traité récent résume ainsi la doctrine des maîtres : « Tout le travail employé aux produits exigés par l'inégalité est enlevé à la production des objets de première nécessité : ainsi, non-seulement les dépenses improductives ou de luxe ne font pas vivre une partie de la population, mais elles ne permettent pas qu'elle s'accroisse et empêchent de vivre un nombre à peu près égal à celui qu'elles emploient : et lorsqu'elles sont prises sur le capital, elles entraînent comme conséquence forcée la diminution, soit du chiffre de la population, soit du minimum de consommation (1); » en d'autres termes, elles tuent les hommes ou les empêchent de naître. L'économie confirme l'arrêt que la morale a porté de tout temps contre le luxe.

(1) *Traité théorique et pratique d'économie politique*, par Courcelle-Seneuil, Paris, 1858, t. I, p. 169.

VII. — Devoirs de réparation ; nécessité et moralité de la réforme économique.

Restituer au travailleur la dignité de l'indépendance avec les avantages de la fraternité, faire de chacun un associé et un propriétaire, chasser de la cité du travail la misère avec l'oisiveté et le vol, telle est la rénovation que l'ordre économique réclame : nous avons établi les principes qui doivent l'inspirer. Elle mettra le sceau à l'affranchissement religieux, intellectuel et politique du genre humain, et il n'est permis à personne de s'y montrer indifférent. L'iniquité dans la répartition des biens de la terre se maintient par les préjugés, la négligence et l'égoïsme général ; c'est par les généreux efforts, le dévouement révolutionnaire de tous, qu'elle peut être réparée.

Que chaque travailleur s'attache à conquérir pour lui-même et pour les autres une juste indépendance ; qu'il honore sa profession et y développe le sentiment corporatif, avec les institutions de concours et d'assistance mutuelle qui l'entretiennent : mais aussi qu'il se dévoue, comme citoyen, à la réforme économique ; qu'il provoque ou appuie les lois qui la préparent, car il est évident qu'elle ne peut s'accomplir et se conserver sans l'intervention de l'État. Nous savons que l'intervention de l'État a principalement sa place dans l'ordre économique, où la solidarité est naturellement plus

étroite et plus sensible. Il n'y a que lui qui ait force et autorité pour constituer l'occupation et la succession légitimes, abolir progressivement le salariat et faire régner le droit de la capacité et du mérite par des lois qui rendent l'instruction et les professions libérales également accessibles à tous. On ne peut contester ici la compétence de l'État, qui, sans créer le droit, a toujours organisé la propriété, les successions, les testaments, et elle impose à chaque citoyen l'étroite obligation de seconder l'œuvre réparatrice.

La recherche des moyens d'exécution ne rentre pas dans l'objet du présent ouvrage (1), mais il convient d'insister sur la valeur morale de la réforme économique.

L'urgence de cette réforme est reconnue par les écrivains les plus modérés dans leurs vœux d'amélioration sociale. Aujourd'hui, dit M. Stuart-Mill, « ceux qui naissent salariés vivent et meurent ordinairement salariés, ou descendent à la condition encore inférieure d'objets de la charité publique. Dans l'état actuel de l'humanité, lorque les idées d'égalité s'étendent chaque jour dans les classes laborieuses et ne peuvent être ar-

(1) Je donne, à cet égard, quelques indications dans *Le règne social du christianisme*. Au reste, je sais combien l'application est délicate, et je suis d'ailleurs de ceux qui croient à la toute-puissance des principes : c'est sur les principes, dans cet écrit comme dans le présent ouvrage, que j'ai voulu surtout appeler l'attention. Le reste vient par surcroît.

rêtées que par la suppression absolue de toute liberté de discussion écrite et même verbale ; on ne peut plus espérer de maintenir la division de l'humanité en deux classes héréditaires de patrons et de salariés. Les rapports sont déjà presque aussi désagréables pour celui qui paye les salaires que pour celui qui les reçoit... Il deviendra tôt ou tard insupportable à ceux qui emploient les ouvriers de vivre en contact perpétuel avec des hommes dont les intérêts et les sentiments leur sont hostiles... A moins que le despotisme militaire qui triomphe en ce moment sur le continent ne réussisse dans ses desseins criminels contre les progrès de l'esprit humain, il est certain que l'état de salarié ne sera bientôt plus que celui des ouvriers que leur abaissement moral rendra indignes de l'indépendance (1). »

Malheureusement, ceux qui se sont faits de nos jours les apôtres de la réforme économique l'ont quelquefois isolée du progrès moral et même ont paru croire qu'elle pourrait en tenir lieu. On ne saurait tomber dans une plus déplorable erreur. Jamais amélioration matérielle ne s'établira, ne se soutiendra que par un progrès correspondant de l'intelligence et de la moralité générales. Comment sans l'instruction grouper les travailleurs, et sans la vertu associer les hommes?

D'un autre côté, tenir en dédain ou en suspicion la

(1) *Principes d'économie politique*, t. II de la traduction française, p. 368-371.

réforme économique, sous prétexte qu'elle ne porte que sur les intérêts matériels, c'est tomber dans un mysticisme faux et étroit, qu'on voit trop souvent servir de masque à l'égoïsme. D'abord, dans cette réforme, il s'agit de justice autant que de bien-être et, pour s'appliquer aux choses matérielles, la justice n'en reste pas moins sacrée. En second lieu, le bien-être ou du moins l'exemption de la misère forme pour les masses populaires la condition absolue de la dignité, de la liberté, de la vie intellectuelle, morale et religieuse. Les biens du ciel sont très-étroitement liés aux biens de la terre ; sauf de rares exceptions, l'extrême misère flétrit l'âme comme le corps ; le moraliste et le législateur doivent viser à l'extirper avec l'extrême opulence.

C'est là surtout ce qui donne du prix aux réformes économiques ; elles méritent de rallier les efforts de tous les amis de l'humanité et en premier lieu, j'ose le dire, des hommes religieux, des chrétiens. Quand il s'agit de la cause des pauvres, si chère au divin Maître, ne devraient-ils pas rougir de se laisser devancer par les déistes et les rationalistes ? Trahir la justice, c'est abjurer l'Évangile, qui veut le règne de la justice sur la terre comme au ciel.

VIII. — Des faux systèmes sur la morale et le droit économique.

Achevons de juger, par les conséquences pratiques, les grandes erreurs en philosophie ; il s'agit mainte-

nant des conséquences qui renversent les vérités morales de l'ordre économique.

1° Pour le sensualisme ou l'individualisme rigoureux, le droit, et surtout ce côté du droit que la fraternité résume, n'existe pas; le besoin et la force en tiennent lieu. Les hommes, faute de principes communs, ne pouvant s'entendre pour occuper et exploiter la terre, tous convoitent toutes choses et chacun possède ce qu'il est capable de défendre : la possession vaut titre, pourvu qu'elle soit unie à la force. Avec un faux droit, toujours menacé, l'individualiste deviendra le plus jaloux, le plus intraitable des propriétaires. Que l'État intervienne; ce sera, ou pour sanctionner le monopole, œuvre de la conquête et du hasard; ou, si la multitude affamée prévaut, pour imposer, sous le nom de loi agraire, une dépossession violente, source de nouvelles misères et de nouvelles inégalités. Jamais l'individualisme n'élèvera dans son équilibre harmonieux la cité du travail.

2° Quels fruits peut porter en économie le panthéisme social ou communisme? Il sape radicalement la propriété, le droit individuel dans l'usage des choses, la liberté d'occupation, d'exploitation et même de consommation. L'État est seul propriétaire : il n'organise pas seulement le droit, il le crée arbitrairement. L'association ne garde rien de libre, rien de spontané; partout une réglementation minutieuse et tracassière étouffe le génie de l'industrie et des arts; on est aussi loin de la vraie communauté des biens et du travail que de la liberté.

On peut reprocher cette tendance aux utopies créées ou restaurées à notre époque par les écrivains communistes. Ce n'est pas qu'en général ces auteurs ne se montrent animés de sentiments généreux; mais leurs systèmes d'organisation artificielle, déjà intolérables dans l'ordre économique, ont la prétention de réglementer aussi l'activité religieuse et intellectuelle, où l'influence de l'État ne doit pénétrer que beaucoup plus discrètement. Le législateur de l'imaginaire *Icarie* veut que l'État soit maître de la pensée comme du sol : « Le peuple étant souverain, dit-il, il a le droit de régler tout ce qui concerne sa personne, ses actions, ses biens, sa nourriture, son vêtement, son logement, son éducation, son travail et même ses plaisirs... La République a pu refaire tous les livres utiles qui étaient imparfaits, et brûler tous les anciens livres qui étaient dangereux ou inutiles... Nous faisons en faveur de l'humanité ce que ses oppresseurs faisaient contre elle (1). » La fraternité communiste ramène l'inquisition.

3° Le propre du conceptualisme social ou conventionalisme est de saisir trop faiblement l'idée du droit et de lui chercher un appui extérieur, soit dans les contrats, soit dans la coutume et l'histoire. Aussi voyez à l'œuvre les économistes de cette école; ils décrivent, avec plus ou moins d'exactitude, la manière dont se distribuent les richesses dans nos sociétés, les pratiques du commerce,

(1) Cabet, *Voyage en Icarie*, 5ᵉ édit. Paris, 1848, p. 37 et 127.

le jeu compliqué des intérêts de chaque classe; et cette description raisonnée des usages actuels, c'est ce qu'ils appellent les lois économiques, ils n'en recherchent pas d'autres. Ces usages, qui ont leur suite, leurs causes et leur enchaînement et qui règlent généralement la pratique des affaires, sont, en effet, des espèces de lois; mais sont-elles toujours justes, morales, naturelles? Les hommes ne pourraient-ils pas, ne devraient-ils pas les changer en mieux? C'est ce que le conventionalisme ne se demande même pas; tant il ignore l'idéal de la société, tant il reste asservi au pur fait! En général, il repousse toute intervention de l'État, si ce n'est pour prêter main-forte au possesseur, investi par la coutume et le temps. La guerre, sous le nom de *concurrence illimitée*, lui paraît l'état normal de la société économique.

Un passage célèbre de Malthus montre avec quelle implacable logique l'économie conceptualiste nie les droits naturels: « Un homme qui naît dans un monde occupé, si sa famille n'a pas le moyen de le nourrir, ou si la société n'a pas besoin de son travail, cet homme, dis-je, n'a pas le moindre droit à réclamer une portion quelconque de nourriture, il est réellement de trop sur la terre. Au grand banquet de la nature il n'y a point de couvert mis pour lui. La nature lui commande de s'en aller, et ne tardera pas à mettre elle-même cet ordre à exécution. »

Comme le conceptualisme économique s'est surtout développé en Angleterre et que Malthus en a tiré les

vraies conséquences, on l'appelle encore l'*économisme anglais* ou *malthusien*. Au reste, Aristote en est le premier auteur ; il raisonne sur l'esclavage, comme nos malthusiens sur le salariat ; il le justifie comme un fait général, par conséquent naturel et nécessaire.

Les esprits vigoureux, quand ils se fourvoient dans le conventionalisme, brisent les étroites limites du système et, se répandant sans frein et sans mesure, vont tour à tour de l'extrême de l'individualisme à l'extrême du communisme. On l'a vu chez M. Proudhon, si remarquable d'ailleurs par ses éloquentes peintures du désordre économique actuel.

L'économie malthusienne a d'étroits rapports avec la politique doctrinaire ; toutes les deux traitent les sciences morales à la manière des sciences naturelles, tirent du fait la loi et ne savent plus distinguer ce qui est et ce qui doit être.

Malheur aux nations qui se livrent aux systèmes d'erreur ! Elles verront rapidement s'éteindre l'idéal et par suite le progrès s'arrêter dans leur sein.

SECTION CINQUIÈME

DESTINÉE FUTURE DE L'HOMME.

CHAPITRE PREMIER.

L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

I. — Double destinée de l'humanité ; son avenir terrestre, la vie future.

La doctrine de la réparation et du progrès en éclairant la marche de l'humanité, aussi bien que la science des mœurs en dévoilant un idéal de perfection non encore atteint nous font entrevoir, même ici-bas, un avenir glorieux pour notre race. Échappé enfin au cercle fatal des misères et des oppressions antiques, le genre humain est entré dans la civilisation de la délivrance et il achève aujourd'hui de fournir la période préliminaire de l'ère réparatrice, la période du progrès révolutionnaire ; progrès encore disputé, intermittent, qui n'embrasse pas la terre entière. Mais la marche de l'humanité s'affermit et s'accélère de jour en jour, et le monde s'avance vers l'ère définitive de la nouvelle civilisation, l'ère du progrès continu, où doit s'accomplir le plus haut dévelop-

pement de la moralité individuelle comme du bonheur général et se consommer l'unité religieuse, politique et économique du globe.

L'âme, que le fardeau du présent accable, aime à s'élancer par l'espérance vers cette heureuse époque et se repose dans la pensée consolante de la longue durée qu'on peut lui assigner. Cependant, si étendu et si glorieux qu'on fasse l'avenir terrestre de l'humanité, il ne remplit pas le besoin d'infini qui travaille, obsède la pensée. Tout annonce qu'il aura lui-même un terme ; la terre aussi verra luire son dernier jour, elle sera repliée comme la tente du voyageur. Déjà les sciences physiques et naturelles mesurent les changements accomplis et en prévoient de plus grands. Sur le mobile théâtre du monde matériel rien ne paraît devoir subsister à jamais. Quel sera, dans ces âges reculés, le sort ultérieur de notre espèce?

D'ailleurs, les individus, hors desquels l'espèce n'est rien, ont leur destinée propre, et celle-ci n'a point ici-bas de longs siècles devant elle. Le problème de l'avenir se pose pour chacune des générations, dont le flot se renouvelle incessamment sur le globe ; il se pose pour chaque homme à tous les instants. Depuis que le crime primitif a introduit la mort dans le monde, elle vient d'un pas inévitable interrompre pour tous une carrière à peine commencée. Que se passe-t-il en réalité à ce moment le plus solennel de l'existence? Cette vie si éphémère est-elle sans lendemain, ou ce qu'on appelle

les derniers moments forment-ils le passage à une vie plus digne de ce nom ?

La question de la *vie future* est la dernière et non la moins importante qui nous reste à résoudre. Tout l'intérêt de la philosophie et de la moralité humaine s'y concentre.

A la vérité, il ne manque pas d'écrivains qui nient que la vie future puisse être un objet de science et l'abandonnent au mysticisme ou tout au plus à la croyance religieuse ; il faut avouer aussi que, chez la plupart des hommes, la conviction d'une autre vie n'est point assez fortement enracinée. Cependant les doutes et les difficultés ne naissent pas du sujet même ; ils proviennent, soit de l'influence des fausses philosophies qui ébranlent et obscurcissent tout, soit de ce qu'en général on mêle trop le certain et l'incertain en traitant de la vie future. Nous nous attacherons plus soigneusement que jamais, en une si grave matière, à écarter les fictions et les hypothèses hasardées, aliment d'une vaine curiosité. Avec cette règle, on ne flatte pas l'imagination ; mais le point capital, l'immortalité de l'âme, se démontre avec une rigueur lumineuse, et autour de ce point fixe viennent s'ordonner des vérités essentielles à la conduite de la vie et à la paix des sociétés humaines.

II. — L'immortalité, attribut naturel des esprits. Preuve par les idées.

Les corps et les esprits n'ont pas les mêmes lois : tout, dans l'ordre spirituel, est plus fixe et tend à l'immuable. La vie morale, religieuse, en nous élevant au-dessus de ce qui passe, forme, pour ainsi dire, une anticipation de l'immortalité ; plus on habite en soi, parmi les choses de l'esprit, plus on se familiarise avec l'idée de l'existence véritable, qui brave la mobilité et la dissolution. La philosophie, enseignement perpétuel de spiritualité, est par là même un enseignement perpétuel, une école d'immortalité.

Même dans le monde des corps, théâtre de perpétuelles métamorphoses, les idées de substance et de persévérance dans l'être sont inséparables ; la mort, on en convient, n'atteint pas le fond des êtres. Quand une plante, un animal meurent, il n'y a pas une molécule, un atome de moins dans l'univers matériel ; il est vrai, la vie végétative, animale, a disparu : aussi n'était-elle qu'un état particulier d'une portion de matière qui passe à de nouvelles combinaisons.

Transportons-nous dans la pensée. N'est-elle aussi qu'un agencement proportionné de parties divisibles, et sa vie comme l'harmonie d'une lyre, que le choc des éléments peut briser ? Mais s'il est une vérité que la philosophie établisse invinciblement, c'est que l'âme est la seule monade ou substance simple, seule indécompo-

sable, seule indissoluble par la fusion intime d'une activité et d'une quantité supérieures; ses idées, ses facultés ne peuvent ni exister les unes sans les autres, ni connaître d'autres modes de combinaison. Point de milieu : ou, contre la loi de l'être, elle doit s'anéantir tout entière, tombant ainsi au-dessous du corps, ou elle doit subsister comme elle est.

Dans cette existence pleinement ramassée en soi et qui n'emprunte rien d'essentiel du dehors, que pourrait-elle craindre des forces de la nature? La nature entière n'a point de prise sur elle, l'infini les sépare. Qu'une conflagration générale embrase l'univers, que les éléments dissous s'abîment dans un effroyable chaos; l'âme continue d'habiter le monde inviolable des idées et de la vérité, au-dessus des régions du changement et de la mort. C'est ainsi qu'au terme de sa vie terrestre, dans la dissolution chaotique du petit monde de l'organisme, elle subsiste, elle reste elle-même; rien ne change pour elle que les conditions extérieures de son existence.

On entend quelquefois élever une singulière difficulté : En admettant que la substance de l'âme se conserve après la mort, la personnalité subsistera-t-elle? L'âme gardera-t-elle la conscience et le souvenir? Doute plus qu'étrange, car il est le doute même de la spiritualité! Aussi ne peut-il germer que dans les ténèbres des faux systèmes. Est-ce qu'un esprit se conçoit sans conscience et sans personnalité, c'est-à-dire sans

moi, sans des idées qui lui appartiennent en propre? La personnalité et la conscience peuvent se manifester avec plus ou moins de clarté et d'énergie; mais même dans les états violents et contre nature elles ne subissent qu'une éclipse apparente; ce sont des attributs essentiels qui s'identifient avec la notion même de l'esprit. Quant à la mémoire, nous le savons, tout ce que l'âme éprouve se conserve naturellement en elle; et il suffit, pour la plénitude du souvenir, qu'elle jouisse pleinement de la réflexion, c'est-à-dire d'elle-même : or, n'est-ce pas l'avantage que la mort physique doit lui procurer, en l'affranchissant des liens d'un organisme dégradé et périssable? Encore une fois, on ne peut douter de l'immortalité qu'en doutant de la spiritualité même.

Si la possession des idées en général certifie l'immortalité, la possession de certaines idées la montre en quelque manière présente et visible : nous parlons des idées d'éternité, d'infinité, de nécessité. Ces idées ne nous appartiennent point exclusivement ni même principalement, puisque nous ne sommes pas Dieu; il est vrai néanmoins que nous participons très-réellement à ces idées; c'est-à-dire, il existe au fond de notre être quelque chose qui ressemble à l'éternel, à l'infini, au nécessaire, et par lequel nous sommes substantiellement unis à l'esprit absolu. N'est-ce pas là, en chaque esprit, une force invincible d'être, gage assuré d'une durée sans terme? Plus nous serons unis à Dieu, plus nous possé-

dérons et cette force d'être et l'intuition directe qu'elle donne de l'immortalité.

Toutefois, quoique pleine d'assurance dans la vie future, l'âme reste et il est bon qu'elle se sente toujours sous la main de Dieu. Lui seul subsiste absolument par lui-même, et l'on ne peut lui contester sur la création entière le pouvoir d'annihiler, correspondant au pouvoir de créer. Mais rien ne fait présumer qu'il doive user de sa puissance suprême pour replonger dans le néant ce qu'il a jugé bon d'en tirer. En tout cas, une décision éventuelle de la volonté divine, un miracle qui ne donne aucune prise à notre intelligence, n'entre pas dans l'ordre naturel des choses ; or, c'est dans cet ordre et par rapport aux causes de destruction qu'il peut renfermer, que la philosophie prouve que l'âme est à l'abri de toute dissolution et destinée à une vie sans terme.

III. — Preuves morales de l'immortalité.

S'enracinant dans les premiers principes de la métaphysique, la démonstration de l'immortalité de l'âme par les idées ne laisse rien à désirer pour la certitude ; néanmoins il n'est pas superflu d'y joindre les puissantes considérations morales qui viennent la confirmer. Ces preuves d'un autre ordre touchent le cœur, réveillent la conscience, et elles forment avec la première une harmonie qui affermit la conviction en la rendant plus pratique.

1° Supprimez l'horizon sans bornes de la vie future, la destinée de l'homme devient un incompréhensible mystère ou plutôt une palpable contradiction. Tout, dans nos projets, nos désirs, nos amours, respire l'infini et l'éternel; et tout, dans la réalité, borne ou trompe nos espérances, brise nos desseins, nous déchire le cœur, empoisonne nos rares et courtes joies. Chaque homme porte en lui-même un idéal de vertu, de science, de félicité, dont les plus grands et les plus heureux restent à une distance incommensurable. Si la vie n'est qu'un jour sans lendemain, quelle amère dérision, quel jeu cruel d'un destin qui se rit de la faiblesse des mortels!

Non, l'idée vivante de la perfection, centre et moteur de l'existence morale, ne peut se laisser ainsi frustrer, mutiler; elle appelle et garantit la vie future. A sa lumière, tout s'explique, tout s'apaise dans le cœur et dans la raison; nulle, méprisable si on la borne à cette terre, la vie présente se transforme en une arène glorieuse, où l'homme doit conquérir la couronne d'immortalité. Ne comptons plus la brièveté de nos jours que pour nous hâter de les rendre féconds en œuvres durables. Expiation du passé, préparation d'un éternel avenir, le présent acquiert une valeur inestimable et apparaît comme le point culminant de la destinée.

La sanction si imparfaite de la loi morale ici-bas vient donner un nouveau poids à ces considérations.

Nous avons l'idée d'une justice absolument parfaite

et cette idée est une vue de Dieu. Or, qui oserait soutenir que la justice absolue règne sur la terre? Autant donc il est certain que Dieu ou la loi suprême de justice existe, autant est-il nécessaire que la vie future remette toutes choses en leur rang et justifie la Providence.

Sans doute, la vraie civilisation, que nous contemplons à son aurore, assurera progressivement le triomphe de la justice sur l'iniquité; nous entrons dans un ordre social où la vertu deviendra une source directe et certaine d'avantages moraux et matériels, de considération, de santé et même de richesse. Mais de ce que le vice ne sera plus sur le trône et la vertu à l'hôpital, la preuve tant de fois invoquée en faveur de l'immortalité de l'âme aura-t-elle perdu sa force? Dans quel lointain avenir ne faut-il pas s'enfoncer pour que toutes les fonctions soient toujours dévolues aux plus dignes, pour que les honneurs, les richesses, les jouissances de toutes sortes, non-seulement appartiennent à la vertu et au mérite, mais soient rigoureusement distribués selon le degré du mérite et de la vertu? Or, voilà ce que demande la perfection de l'ordre social. Que le règne de la justice arrive aussi sur cette terre, nous l'espérons, nous l'attendons avec foi; mais alors même le compte de chacun doit rester ouvert, pour n'être définitivement clos que dans une autre existence.

2° Consultons le sens commun de l'humanité, tel que les croyances, les coutumes, les pratiques générales le manifestent. Les enseignements religieux sur les peines

et les récompenses de la vie future, malgré les fables qui ont pu les défigurer, les rites et les solennités des funérailles, le culte des aïeux, l'amour de la gloire attestent dans le genre humain la pensée constante d'un mystérieux avenir. Les nations les plus grossières ont senti que l'homme ne meurt pas comme l'animal : dans la conscience universelle, la pensée et le néant se repoussent.

3° Pressons enfin les conséquences immorales, désastreuses du rejet de l'immortalité, et nous obtiendrons en faveur de celle-ci une preuve indirecte, mais non moins décisive. Nous emprunterons ici les paroles, non d'un particulier, mais du représentant et de l'organe d'un grand peuple à un moment solennel de son histoire :

« Toute institution, toute doctrine qui console et qui élève les âmes, doit être accueillie ; rejetez toutes celles qui tendent à les dégrader et à les corrompre. Ranimez, exaltez tous les sentiments généreux et toutes les grandes idées morales qu'on a voulu éteindre ; rapprochez par le charme de l'amitié et par le lien de la vertu les hommes qu'on a voulu diviser. Qui donc t'a donné la mission d'annoncer au peuple que la Divinité n'existe pas, ô toi qui te passionnes pour cette aride doctrine et qui ne te passionnas jamais pour la patrie ? Quel avantage trouves-tu à persuader à l'homme qu'une force aveugle préside à ses destinées et frappe au hasard le crime et la vertu ; que son âme n'est qu'un souffle léger, qui s'éteint aux portes du tombeau ?

» L'idée de son néant lui inspirera-t-elle des sentiments plus purs et plus élevés que celle de son immortalité ? Lui inspirera-t-elle plus de respect pour ses semblables et pour lui-même, plus de dévouement pour la patrie, plus d'audace à braver la tyrannie, plus de mépris pour la mort ou pour la volupté ? Vous qui regrettez un ami vertueux, vous aimez à penser que la plus belle partie de lui-même a échappé au trépas ! Vous qui pleurez sur le cercueil d'un fils ou d'une épouse, êtes-vous consolé par celui qui vous dit qu'il ne reste plus d'eux qu'une vile poussière ? Malheureux qui expirez sous les coups d'un assassin, votre dernier soupir est un appel à la justice éternelle ! L'innocence sur l'échafaud fait pâlir le tyran sur son char de triomphe ; aurait-elle cet ascendant si le tombeau égalait l'oppresseur et l'opprimé ?... Plus un homme est doué de sensibilité et de génie, plus il s'attache aux idées qui agrandissent son être et qui élèvent son cœur ; et la doctrine des hommes de cette trempe devient celle de l'univers (1). »

C'est par la mort et l'immortalité, pouvons-nous conclure avec Bossuet, que l'homme connaît parfaitement la double nature dont il est composé. « En effet, la

(1) *Rapport sur les idées morales et religieuses*, fait au nom du comité de salut public par Maximilien Robespierre ; séance de la convention nationale du 18 floréal an II. — Élevé au-dessus des haines politiques, le philosophe ne peut s'empêcher d'admirer un langage si nouveau dans la bouche des chefs des nations. Jamais, ni avant ni depuis cette mémorable époque, le monde n'a rien entendu de pareil.

:iété de l'âme et du corps fait que le corps nous paraît
elque chose de plus qu'il n'est, et l'âme quelque chose
moins ; mais, lorsque venant à se séparer, le corps
:ourne à la terre et que l'âme aussi est mise en état
retourner au ciel d'où elle est tirée, nous voyons l'un
l'autre dans sa pureté. Ainsi nous n'avons qu'à consi-
rer ce que la mort nous ravit et ce qu'elle laisse en
ı entier; quelle partie de notre être tombe sous ses
ıps et quelle autre se conserve dans cette ruine, alors
us aurons compris ce que c'est que l'homme. De
'te que... c'est du sein de la mort et de ses ombres
aisses que sort une lumière immortelle pour éclairer
s esprits touchant l'éclat de notre nature...

» O mort, nous te rendons grâces des lumières que
répands sur notre ignorance. Toi seule nous convaincs
notre bassesse; toi seule nous fais connaître notre
gnité. Si l'homme s'estime trop, tu sais déprimer son
gueil ; si l'homme se méprise trop, tu sais relever son
urage ; et pour réduire toutes ses pensées à un juste
mpérament, tu lui apprends ces deux vérités qui lui
ıvrent les yeux pour se bien connaître : qu'il est infi-
ment méprisable en tant qu'il finit dans le temps, et
finiment estimable en tant qu'il passe à l'éternité (1). »

(1) *Sermon sur la mort et l'immortalité de l'âme.*

IV. — Les systèmes métaphysiques jugés par l'immortalité de l'âme.

La question de l'immortalité, d'un intérêt si vivant, si pratique, est la pierre de touche des systèmes ; elle partage ce privilége avec l'existence de Dieu et la spiritualité. Rendre ces grandes vérités évidentes, les enfoncer dans la conscience du genre humain, pour qu'elles dirigent la vie privée et publique, constitue la mission et l'honneur de la philosophie ; par la même raison, les systèmes qui les détruisent ou les affaiblissent, portent leur condamnation avec eux-mêmes : la conscience humaine les répudie et tôt ou tard notre civilisation foncièrement spiritualiste les emportera.

C'est donc ici une dernière épreuve pour toutes les erreurs dont se compose l'antiphilosophie :

1° Le matérialisme ne demande pas de longues explications ; il est du moins net dans la négation : il assimile l'homme et la brute. Il place son triomphe dans le néant, puisqu'il est vaincu comme système s'il n'arrache du cœur de l'homme la dernière espérance d'une vie future. Doctrine de mort et de dégradation, la première sans doute dont l'humanité régénérée demeurera affranchie.

2° Le panthéisme comme toujours couvre de grands mots le vide de ses enseignements. Beaucoup de ses adeptes célèbrent en beaux termes l'immortalité, comme ils prodiguent le nom de Dieu : seulement, ils ont soin

d'en avertir, ce n'est point une immortalité personnelle! Comme si le bon sens pouvait en reconnaître une autre; comme si le matérialisme, dont les panthéistes tiennent tant à se distinguer, niait lui-même la persistance du je ne sais quoi, atomes, affinité, attraction, dont se forma l'éphémère combinaison qui s'est appelée quelque temps un homme! Aux yeux du panthéisme, la personne n'a jamais joui pendant la vie d'une existence réelle; comment l'acquerrait-elle à la mort?

Nous avons parlé des écrivains qui font le moi de chaque homme éternel et logiquement nous avons pu les ranger parmi les panthéistes. Du moins ils ne détruisent pas directement l'immortalité, ils semblent même lui fournir la base la plus assurée; mais, sans revenir sur les raisons qui ruinent cette opinion, il suffira d'observer, pour la question présente, que le but est dépassé. La raison et le sentiment moral recherchent dans l'immortalité la suprême sanction de la loi éternelle du bien; or, si le moi jouit de l'indépendance absolue, il se place éternellement au-dessus de toute obligation morale et sociale. Tant il est vrai que l'erreur vicie toujours les vérités mêmes qu'elle ne sape pas ouvertement!

3° Moins absolu, moins brutal dans la négation, le système d'Aristote et de l'école écossaise-allemande ne s'en montre pas moins impuissant. On l'a vu, avec Kant et Dugald-Stewart, sceptique sur l'existence de Dieu et de l'âme : dès lors quel argument sérieux peut-il apporter de l'immortalité? Quelques adeptes la réservent

dans un intérêt moral, comme si la moralité subsistait sans la vérité ! Kant, par exemple, invoque au nom de la raison pratique l'immortalité de l'âme qu'il déclare chimérique, inintelligible pour la raison spéculative ; il faudrait donc croire ce qu'on ne peut accepter sans répudier sa raison ! N'est-ce pas se jouer sophistiquement des vérités les plus sacrées ?

Point d'immortalité certaine, et partant point de moralité hors du spiritualisme.

CHAPITRE II.

DES CONDITIONS DE LA VIE FUTURE.

I. — Sanction parfaite de la loi morale dans la vie future : rapports de l'âme avec Dieu et avec elle-même.

Les conditions de la vie future que la raison peut atteindre sont généralement des conséquences directes de l'immortalité de l'âme, et des conséquences qui se rapportent au suprême intérêt de la vie humaine, l'achèvement de notre destinée, l'entière sanction de la loi morale. Voilà aussi ce qui occupe une âme sérieuse, plutôt que de savoir si l'on revivra sous telle ou telle forme, si l'on habitera telle ou telle région de l'immensité.

Le malheur de la vie présente et la preuve la plus évidente de sa corruption, c'est la servitude de l'esprit,

Le corps l'appesantit, les sens le subjuguent, et sa misère est si grande, qu'il n'est pas même capable d'en comprendre toute la profondeur. La mort, qui est la punition de ce désordre, en devient l'infaillible remède; soit que l'âme subsiste à l'état d'esprit pur, soit qu'elle doive reprendre un organisme, on ne saurait du moins admettre qu'elle reprenne ses chaînes et ses ténèbres : l'instant où se déchire le voile du corps mortel sonne l'heure de la délivrance, où l'homme rendu à sa nature entre en pleine conscience de lui-même. Moralement, ce résultat est le plus considérable, et le bon sens populaire en a d'instinct la conviction; en général, on envisage la mort comme le moment de rendre compte et l'inévitable échéance de la justice. Justice! justice! c'est la loi des lois, la plus absolue, la plus inflexible; c'est le cri du temps et de l'éternité!

En mettant l'âme en face d'elle-même et en face de Dieu, la mort se montre la justicière par excellence. Quelle récompense ou quelle punition plus intime, plus efficace, pourrait-on imaginer? Dieu n'est point un juge ordinaire, siégeant au for extérieur et y distribuant des prix ou des châtiments plus ou moins arbitraires : il siége au dedans, au plus profond de la conscience, il juge avec elle, et leur commune sentence fait elle-même la récompense ou la punition.

Qui décrira les joies célestes de l'âme à qui Dieu se découvre sans voiles, qu'il illumine de sa vérité, qu'il remplit de sa force, qu'il comble de son amour? « Ce

que l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a point entendu, ce qui ne monta jamais au cœur de l'homme, Dieu l'a préparé pour ceux qu'il aime (1). » A l'ineffable union avec son Auteur l'âme heureuse joint la bonne conscience de soi, le sentiment de sa perfection; ces deux félicités sont inséparables.

Les grandes peines et la vraie misère proviennent également de l'intérieur de l'âme, de sa vie avec elle-même et avec Dieu. C'est une belle pensée de la théologie chrétienne, que Dieu, comme bonté absolue, n'est l'auteur direct d'aucun mal, même physique, et non pas même du plus juste supplice : « Il ne faut pas s'étonner, dit Bossuet commentant le père de la théologie, si l'on nous prêche souvent que notre crime devient notre peine... « Et je vous opposerai à vous-même » toutes vos abominations, et vos abominations subsis- » teront au milieu de vous-même..., et je vous chargerai » du poids de tous vos forfaits (2). » Voilà le juste supplice, un homme tout pénétré, tout environné de ses crimes. Et en effet, dit saint Augustin, il ne faut pas se persuader que cette lumière infinie et cette souveraine bonté de Dieu tire d'elle-même et de son propre sein de quoi punir les pécheurs. Dieu est le souverain bien et de lui-même il ne produit que du bien aux hommes : ainsi pour trouver les armes par lesquelles il

(1) I Cor., II, 3.
(2) Ezéch., VII, 4, 8.

détruira ses ennemis, il se servira de leurs péchés mêmes, qu'il ordonnera de telle sorte que ce qui a fait le plaisir de l'homme pécheur deviendra l'instrument d'un Dieu vengeur (1). »

Tel est donc l'éternel fondement de la sanction morale ; le paradis et l'enfer résident principalement au cœur de chacun. Cependant toute autre sanction cesse-t-elle au delà de la tombe ? C'est ce qui n'est pas à présumer.

II. — De l'état social dans la vie future : ses conditions et sa puissance de sanction.

Avec l'immortalité de l'âme, aucun doute ne peut subsister sur la permanence du lien social entre les hommes ; car la société humaine prend sa source dans les âmes et la génération spirituelle les relie par une solidarité que rien ne peut dissoudre. La mort aussi doit resserrer l'union sociale. A quoi tient que dès cette vie elle ne soit plus étroite ? Toujours à l'esclavage du corps, aux ténèbres où il plonge les âmes, les empêchant de se connaître et de se pénétrer. Enlevez cet obstacle, l'union se consomme, la destinée sociale s'accomplit et la sanction de nos devoirs en reçoit une puissante confirmation.

Envisagée de ce côté, la sanction tient encore à la

(1) Bossuet, *Sermon sur la nécessité de la pénitence*. — Augustin, *Enarrat. in Ps.* VII, n° 16.

conscience, mais à la conscience manifestée, rendue en quelque sorte publique. Le jugement social porte directement sur l'âme, il est la vue même de l'état de l'âme. En dévoilant à tous l'intérieur de chacun, la mort ne laisse plus de place à l'erreur, à la tromperie, à l'hypocrisie.

Quand tous se connaissent parfaitement, le grand principe de la justice distributive, *A chacun selon son degré de vertu,* qui est le résumé vivant de ses œuvres, s'applique de lui-même : il régnera sur la société future, dans les cieux et les terres nouvelles. Devant ce classement final, éternel, la figure que nous pouvons faire ici-bas est peu de chose, la différence des rangs s'efface. La gloire, les honneurs, les plaisirs, la fortune, objets ardents de nos désirs, ne brillent aujourd'hui qu'un moment et ne récompensent pas toujours les plus dignes. Élevons nos pensées et notre ambition vers le séjour de la justice parfaite, de la volupté sans mélange et de la gloire impérissable.

Par suite d'un classement infaillible et comme sceau de la sanction morale, le genre humain se trouvera naturellement divisé en deux sociétés, deux empires : l'empire du bien et l'empire du mal. Le partage commence dès cette vie et notre ignorance seule l'empêche de se consommer. Les bons et les méchants ne forment-ils pas comme deux espèces différentes? En consommant la séparation, la mort représenterait pour les bons le passage à une espèce supérieure et pour les mé-

chants l'entrée définitive dans une société inférieure et dégradée.

Heureux qui aura son héritage dans la cité immortelle des justes, la communion des saints, embrassant tout ce que le règne spirituel aura produit d'excellent et de pur! Là brilleront d'un éclat incorruptible les vrais héros, bienfaiteurs du genre humain. Là, récompensé selon son mérite, chacun n'en participera pas moins à la gloire et au bonheur de tous.

De même, la réunion des méchants multipliera l'expiation et la honte du vice. Cette société inférieure ne doit-elle pas aussi rassembler tout ce qui dans la création spirituelle aura manqué sa destinée? Rien de forcé, rien d'arbitraire dans ces peines et ces récompenses de la vie future. Comme le fer suit l'aimant qui l'attire, ainsi chacun de nous, selon le témoignage de sa conscience et le jugement de Dieu, ira de lui-même à son centre d'attraction sociale.

III. — De l'union de l'âme et du corps dans la vie future. Fausses conceptions du paradis et de l'enfer.

Ici-bas règne une dernière forme de sanction, comprenant les peines et les récompenses matérielles. La place qu'elles occupent dans la vie est considérable et la plupart des hommes s'y montrent plus sensibles qu'à la crainte de Dieu, au témoignage de la conscience et au blâme ou à la sympathie des gens de bien. Cette prédo-

minance du physique sur le moral n'est pas ce qui fait le plus d'honneur à l'humanité, mais nous sommes habitués à y voir le caractère distinctif de notre présente condition.

Les récompenses et les punitions de cet ordre subsisteront-elles au delà de la tombe? C'est demander si l'âme immortelle sera toujours unie intimement, sinon servilement, à un organisme et par lui à la nature matérielle. Leibnitz pose en principe que Dieu seul est absolument sans corps et que toute créature spirituelle doit être incorporée; peut-être l'assertion n'est-elle pas d'une rigueur métaphysique, mais du moins il paraît conforme à toutes les analogies que les âmes humaines, qui se sont développées en union avec des organismes et dont les vertus et les vices en ont pris un caractère particulier, ne soient pas récompensées ou punies dans des conditions entièrement différentes. Sans s'élever à la certitude, l'existence d'une sanction physique dans la vie future atteint un haut degré de probabilité.

Dans tous les cas, et c'est ce qu'il importe le plus de remarquer, les peines et les récompenses matérielles ne reparaîtront qu'avec leur caractère normal, c'est-à-dire comme un simple reflet, une expression des récompenses et des peines spirituelles, les seules capitales et les plus dignes de fixer notre attente. Au delà du tombeau, les choses de l'esprit reprennent leur prépondérance; la philosophie le fait comprendre et doit nous habituer à mettre au second rang la sanction matérielle,

dont le vulgaire se préoccupe uniquement. Que l'âme du juste, servie par un noble et puissant organisme, jouisse glorieusement des dons et des magnificences de la nature, et que l'âme coupable n'ait pour compagnon qu'un corps vicié, dégradé comme elle, la raison le doit tenir pour vraisemblable ; mais en adoptant comme fondée la croyance aux peines et aux récompenses physiques, on ne saurait y réduire ou même y subordonner la conception morale de la vie future. Aussi convient-il de repousser également, et le paradis de Mahomet avec son bonheur trop charnel, et l'enfer du moyen âge avec son horrible amas de supplices raffinés, invention sinistre des siècles de barbarie et d'inquisition (1). Ces tableaux d'une molle volupté ou d'une férocité sauvage parlent aux sens et à l'imagination ; ils ne disent rien à la raison ni au sentiment moral, ou ils ne peuvent que les révolter.

IV. — Dernier terme de la destinée humaine. De l'éternité des récompenses et des peines de la vie future.

Le sort de chacun sera-t-il un jour définitivement fixé? Le sera-t-il dès l'instant de la mort? Questions graves, d'un puissant intérêt moral, qu'il paraît difficile

(1) Notons, en passant, que ce terrorisme fantastique n'appartient pas au dogme chrétien, qui se borne à poser en général des récompenses et des punitions physiques comme conséquence de la résurrection de la chair ; il est né du sombre génie de l'époque, torturant quelques expressions métaphoriques de l'Écriture.

de résoudre avec une entière précision, mais sur lesquelles la philosophie peut répandre encore quelque lumière. Deux erreurs, aujourd'hui trop communes, empêchent de les traiter avec la ferme impartialité qu'elles réclament ; ce sont l'indifférentisme et le progrès fataliste.

L'indifférentisme fait la volonté arbitraire et n'imagine de liberté que dans un chimérique équilibre entre le bien et le mal ; il ne saurait donc admettre que l'esprit se fixe jamais irrévocablement dans le vice ou dans la vertu. La doctrine du progrès fataliste se combine volontiers avec cette fausse conception du libre arbitre ; on laisse la destinée de chacun flotter éternellement entre des alternatives toujours possibles de progrès et de chutes : état qui n'est que la condition actuelle prolongée et représente une épreuve éternelle, le sort de Tantale et d'Ixion. C'est au fond abolir l'idée même de destinée.

Que nous enseigne au contraire le spiritualisme ? Tout acte de vertu, rapprochant l'âme de Dieu, la fortifie en proportion et tend à l'enraciner dans le bien. Le temps n'est qu'accessoire ; d'un seul coup une volonté héroïque peut s'affermir pour jamais dans la perfection. On conçoit dès cette vie un état de l'âme qui soit un gage d'une bienheureuse immortalité ; seulement l'âme ici-bas ne voit point assez profondément en elle-même et en Dieu pour le savoir de science certaine. Du reste, c'est un fait d'expérience que chacun finit par choisir entre le vice et la vertu et adopter une ligne de conduite d'où il ne

dévie plus qu'en apparence. Si la vie présente, malgré tant de causes de variations, tend elle-même à la stabilité, quel affermissement ne doit pas produire la mort, en rompant le charme trompeur des sens? La fixité invincible dans le bien est le but, l'espoir légitime et la récompense de la vertu; pour une âme bien préparée, rien n'empêche que l'instant solennel de la mort, avec la pleine conscience de soi-même, inaugure un bonheur sans fin.

D'ailleurs, par un état fixe de vertu et de félicité, il n'est point nécessaire de se représenter une condition d'être absolument immuable; il suffit d'entendre un état de perfection continue avec la certitude de n'en jamais déchoir, ce qui, dans une complète et perpétuelle satisfaction de tous les désirs, n'exclurait point le passage successif à de nouveaux biens, que l'infinité divine peut varier et prodiguer éternellement. Ainsi, nos aïeux les Gaulois, chez qui le sentiment de l'immortalité fut si puissant, se représentaient la condition des âmes « échappées au cercle de la transmigration et du mal », pour entrer dans le cercle du bonheur, d'où elles ne peuvent plus déchoir et « où tout procède de la vie et non de la mort » (1).

L'homme n'est point porté à contester son bonheur, et si la conception d'une destinée désormais irrévocable

(1) *Triades druidiques;* citées par M. Henri Martin, *Histoire de France*, t. I, 4[e] édit., p. 76-78; histoire remarquable par l'étendue des connaissances et l'impartialité des jugements philosophiques.

ne concernait que les récompenses de la vie future, elle rencontrerait sans doute peu de contradiction. Mais une semblable question s'élève pour l'éternelle fixité dans le vice et par conséquent dans le malheur ; elle a soulevé d'ardentes contestations et, malgré l'analogie, plusieurs de ceux qui reçoivent la première immortalité rejettent la seconde. On est surtout révolté de l'idée de rendre éternel l'enfer matérialiste du moyen âge et l'on ne va point au fond de la question philosophique. Il faut pourtant que la raison ait le droit de montrer aussi la face sévère des choses.

Sur tout agent libre pèse une responsabilité d'une grandeur redoutable. A chaque instant, du moins à chaque détermination grave, l'âme se modifie profondément, soit en bien, soit en mal. Le crime change la volonté dans son fond et il tend à en rendre la direction aussi arrêtée que funeste ; séparée de Dieu, elle perd la puissance de faire le bien : pour retirer l'âme de ce mortel désordre il faut, dans la force du mot, un miracle. Que la vie morale est sérieuse ! Et combien il est vrai que l'infini en tout constitue le caractère de l'esprit ! Une seule résolution, un acte d'extrême orgueil, peut décider irrévocablement de notre destinée. N'y a-t-il pas aussi, dans la vie des nations, tel moment d'héroïsme ou de défaillance, qui les voue pour jamais à la gloire ou à l'infamie de l'histoire ? A le bien prendre, il n'est pas peut-être un seul acte d'un esprit qui n'ait des conséquences éternelles. Ne jouons pas avec ce temps

d'épreuve, nous récolterons ce que nous aurons semé. Incessamment nous préparons, nous fixons notre éternité.

Du côté de Dieu, tout paraît à notre vue mortelle dans un insondable mystère. Son infinie bonté nous console infiniment ; son inviolable justice nous perce et nous accable. Attendons, avec une filiale confiance, avec une crainte salutaire, une plus claire manifestation de ses desseins éternels.

En résumé, quand on se rend compte des lois de la volonté humaine, on ne juge nullement invraisemblable qu'au moment décisif de la mort, la destinée se trouve définitivement fixée, soit en bien, soit en mal, au moins pour un grand nombre d'hommes. Si la philosophie ne tranche pas la question de fait, elle l'éclaire assez pour nous inspirer la vigilance la plus sévère et la plus légitime.

Le père du spiritualisme, Platon, enseigne l'éternité des peines pour les plus grands coupables, quoique, par un défaut surprenant d'analogie, il n'admette point de récompenses éternelles pour les justes. Origène paraît, sur ce point, s'être écarté de la doctrine de Platon et des communs enseignements du christianisme : d'où l'on appelle ordinairement *origénisme* l'opinion de ceux qui rejettent un *enfer*, une cité du mal éternellement séparée de la cité du bien ou du *ciel*. De nos jours, où l'idée de justice s'est obscurcie et où, sous prétexte de douceur et d'humanité, on tombe dans une mollesse

efféminée de sentiments, l'origénisme est en crédit; mais la vraie science et même le bon sens sont loin de l'autoriser. Sans être, sur ce point, aussi arrêtée que la doctrine chrétienne, la philosophie n'est point contraire à ses dogmes.

Ainsi la doctrine spiritualiste de la vie future se lie jusqu'à la fin au suprême intérêt de la sanction morale, qu'elle corrobore et complète. Nous ne connaissons avec certitude que l'immortalité de l'âme et ce qui s'y rattache par un lien immédiat : le reste nous échappe, et la science humaine ne paraît point appelée à pénétrer tous les secrets de la mort.

CONCLUSION

L'esprit est un monde, aussi simple que grand, un et infini, concentré en soi et renfermant toutes choses. Ce monde supérieur est au dedans de nous; la vérité y réside, il est toute lumière : merveilleux soleil, dont les idées sont les incorruptibles rayons et qui ne doit jamais s'éteindre. Tous les êtres intelligents forment autant de soleils semblables, et ils ne sont que des points lumineux par rapport à l'immense foyer central, l'Esprit incréé, éternel, de qui ils reçoivent leurs clartés.

Notre grandeur est d'apercevoir ce centre de vérité, de lumière et de vie, et d'y élever nos pensées avec notre amour; notre faiblesse est d'en détourner nos regards et nos cœurs pour les fixer sur des objets passagers et périssables. Cette grandeur et cette faiblesse découvrent par leur contraste la profonde altération dont notre double nature est atteinte; elles éclairent l'histoire, elles expliquent l'état présent et la marche du genre humain. La connaissance de la perfection première, de la déchéance et de la réparation progressive, religieuse, intellectuelle et sociale de notre race, contient le secret de ses destinées; de là découlent nos devoirs privés et publics, dont l'accomplissement pré-

pare l'avenir d'immortalité, qui est le terme de la vie terrestre.

Pour qui s'est nourri de ses graves enseignements, la science de l'esprit, la philosophie, est plus qu'une science ; elle est une force, j'ai presque dit une vertu. La connaissance de soi-même est la conquête de soi-même.

Cette science première, souverainement nécessaire à tous, ne restera point livrée à d'éternels débats ni aux ravages de l'antiphilosophie. Le sort du spiritualisme est lié aux destinées de la civilisation moderne, de la civilisation chrétienne : laissons-la se reconnaître, s'affermir et porter ses fruits. Les faux systèmes, dont le matérialisme est la plus complète expression, paraissent vivants, ils sont déjà frappés de mort : nés de la civilisation de la chute, ils appartiennent au passé et ne survivront pas à sa destruction. L'homme renouvelé, la cité nouvelle ont besoin de la libre foi à Dieu, au droit, à l'immortalité, et cette foi de la liberté, le spiritualisme seul l'alimente.

La religion de l'esprit, le christianisme, la société de l'esprit, la démocratie universelle, et la science de l'esprit, le platonisme, triompheront ensemble. Alors le progrès continu, qui manque encore au présent, qui manqua surtout au passé, luira enfin sur notre race consolée et sur des âges plus heureux.

FIN DU TOME SECOND ET DERNIER.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SECOND.

TROISIÈME PARTIE.

DE L'ORIGINE DE L'HOMME ET DES CHOSES.

QUATRIÈME PARTIE.

DE LA DESTINÉE DE L'HOMME.

FIN DE LA TABLE DU TOME SECOND ET DERNIER.

Paris. — Imprimerie de E. MARTINET, rue Mignon, 2.



